

СПАСИБО

№

11

ISSN 0132-1366

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНО ·
· ВЕДЕНИЕ



2009



«НАУКА»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК



СЛАВЯНОВЕДЕНИЕ



2009

НОЯБРЬ •

ДЕКАБРЬ •

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В ЯНВАРЕ 1965 г.

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

| | |
|--|----|
| <i>Софронова Л.А.</i> (Москва). Мифопоэтика раннего Гоголя | 3 |
| <i>Гура А.В.</i> (Москва). Об одном пространственном мотиве славянской свадьбы (ландшафтный код) | 15 |
| <i>Навратилова А.</i> (Брно). Ритуальные функции наготы в чешской обрядовой культуре | 24 |
| <i>Белова О.В.</i> (Москва). Черный цвет в картине мира славянских народов | 36 |
| Из словаря «Славянские древности» | 42 |

СООБЩЕНИЯ

| | |
|---|----|
| <i>Кочегаров К.А.</i> (Москва). «Не замай, король швецкий пропадет и загинет...» К вопросу о судьбе канцеляриста Якова Гречаного, бежавшего из ставки И.С. Мазепы в день Полтавской битвы | 57 |
| <i>Матвеев О.В.</i> (Краснодар). Поляки в укреплениях Черноморской береговой линии в 30–50-е годы XIX века | 64 |
| <i>Гусев Ю.П.</i> (Москва). Янош Арань и «Шинель» Гоголя | 76 |

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

| | |
|--|----|
| <i>Латтева Л.П.</i> В.П. Бузескул. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века | 80 |
| <i>Соколов М.Н.</i> Ландшафты культуры. Славянский мир | 88 |
| <i>Виноградова Л.Н.</i> М. Кропеж. Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja | 91 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

| | |
|--|----|
| <i>Досталь М.Ю.</i> Конференция «О.М. Бодянский и проблемы истории славяноведения (К 200-летию со дня рождения ученого)» | 96 |
| <i>Семенова А.В.</i> Конференция «Концепт еды в славянских культурах» | 99 |

ЮБИЛЕИ

| | |
|---|-----|
| Юдин А.В. К юбилею Ежи Бартминьского | 105 |
| Дронов М.Ю. К юбилею Тибора-Миклоша Поповича | 106 |
| Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 2009 году | 108 |

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

М.А. РОБИНСОН (главный редактор),
Г.К. ВЕНЕДИКТОВ, Р.П. ГРИШИНА, В.И. КОСИК,
Г.Ф. МАТВЕЕВ, В.В. МОЧАЛОВА, К.В. НИКИФОРОВ, С.В. НИКОЛЬСКИЙ,
В.Я. ПЕТРУХИН, Л.А. СОФРОНОВА, А.С. СТЫКАЛИН, Б.Н. ФЛОРЯ,
В.А. ХОРЕВ, Т.В. ЦИВЬЯН

А.С. Стыкалин (отв. секретарь)

Заведующие отделами: *И.Е. Адельгейм* (отдел литературоведения),
О.В. Белова (отдел культурологии),
А.С. Стыкалин (отдел истории)

Зав. редакцией *Г.А. Михеева*

Сотрудники редакции: *Л.А. Авакова, Е.В. Пономарева, И.Ю. Веслова*

Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский пр-т, 32а. Телефон 938-01-20
E-mail: zhurslav@mail.ru

Рукописи принимаются в электронном виде с распечаткой (1 экз.) объемом: статьи не более 40 тыс. знаков, сообщения – до 30 тыс., рецензии – до 20 тыс. знаков.

Научный аппарат должен быть оформлен в соответствии с правилами, принятыми в журнале.

Рукописи не рецензируются и не возвращаются.



© 2009 г. Л. А. СОФРОНОВА

МИФОПОЭТИКА РАННЕГО ГОГОЛЯ

Андрей Белый однажды сказал, что Гоголя читают и не видят того, что в нашем словаре нет слова, которым его можно назвать, т.е. определить глубинный смысл его творчества. Возможно, для раннего Гоголя такое слово – миф. В «Вечерах на хуторе близ Диканьки», в «Вие», в неоконченной повести «Гетьман» он не только «живописал» Украину, но и проникал в глубь народного мифологического сознания, сталкивая мир реальный и мифологический. Принцип двоемирия народной славянской мифологии оказывался сходным с принципом двоемирия романтической поэтики, хотя очевидно, что «второй» мир романтизма и народной мифологии не совпадают по своим параметрам. «Тот», «другой» мир в народной мифологии не познаваем до конца, он имеет неопределенные очертания, как и населяющие его демонологические персонажи. Для романтиков окружающий мир скрывает в себе тайну, за ним стоит «другой» невидимый мир, к которому всегда стремится человек. «Второй» мир страшит его и одновременно притягивает своей неясностью, зыбкостью, неотчетливостью. Категории страшного, чудесного и сверхъестественного – это ведущие категории и романтизма, и народной культуры. Представление о двух мирах, между которыми пролегает граница, которую возможно нарушить как с «той», так и с «этой» стороны, лежит в основе как народной мифологии, так и романтизма. «Сдвоенность» принципов двоемирия, народного и романтического, явственно проступает в ранних повестях Гоголя, их сплетение лежит в основе его мифопоэтики.

Писатель не расставляет опознавательных знаков на пути от народной мифологии к романтизму, хотя иногда дописывает народные мифологические представления в ее ключе. Параллель между элементами народной славянской мифологии и романтического мировидения остается в повестях Гоголя незримой. Она не выносится на поверхность, хотя именно она определяет строение его мифопоэтики, что мы постараемся показать, анализируя систему персонажей, которая вторит расстановке персонажей народного рассказа о сверхъестественном, быличке, легшей в основу гоголевских сюжетов.

Реальные персонажи слабо проявляют себя в отношениях с себе подобными, они зажаты в тисках условного сюжета, сельской идиллии. Активизируются они при встрече с демонологическими персонажами. Этому способствует не только то, что встреча происходит в мифологически отмеченном времени и месте, некоторые люди наделены особыми признаками, пододвигающими их к «тому» миру.

Софронова Людмила Александровна – д-р филол. наук, главный научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Гоголь лишь называет эти признаки и не акцентирует их смыслы, они остаются скрытыми «подсказками», играющими важную роль и в структуре народного рассказа о сверхъестественном. «Запрет или предписание логически восстанавливаются на основе “подсказок” (указаний и намеков на неподходящее время, место, на рискованные действия человека и т.п.)» [1. С. 230]. Благодаря этим «подсказкам» персонажи утрачивают однотонность своей природы, но между их поведением и «подсказками» причинно-следственные связи в повестях не возникают. Кроме того, отнюдь не все демонологические персонажи характеризуются в одном ключе. «В основе славянской демонологической системы лежит универсальная схема, включающая две категории персонажей, расположенных между крайними точками оппозиции “человек – не-человек”» [2. С. 33]. Таким образом, встреча человека с демонологическим персонажем активизирует значения оппозиции человек/не-человек, распространяющиеся и на «тот» мир.

По народным верованиям, некоторым людям свойственны признаки отчуждения, определяющие их сближение с демонологическими персонажами, например рождение и род занятий. Категория отчуждения играет огромную роль и в характеристике романтического героя. Он противопоставлен толпе как носитель особых знаний, наделенный самыми разными талантами. В крайнем случае отчуждения такой герой бывает аутсайдером, не подчиняющимся законам общества. Гоголь не «переписывает» романтические портреты в народном духе и наделяет своих персонажей признаками отчуждения, следуя мифологическим представлениям. Признаки отчуждения, намечающие усложнение характеристик персонажей, не случайны и, хотя они тут же ускользают, не могут остаться незамеченными. Присущи они, прежде всего, главным героям, но не всем. Дед («Пропавшая грамота», «Заколдованное место»), Левко («Майская ночь») и Данило («Страшная месть») их лишены, хотя и вступают в отношения с демонологическими персонажами.

Обратимся к реальным персонажам, обладающим особым знанием, профессией, которая в народном мифологическом сознании воспринимается как полученная от нечистой силы, что, соответственно, приближает «знающего» к потустороннему миру. Петро Безродный в журнальной редакции «Вечера накануне Ивана Купала» назван пастухом, что ставит его в разряд «знающих». Пастух «считается причастным к тайнам общения с животным и растительным миром, посредником между людьми и «тем» светом» [3. С. 637]. По народным поверьям, он вступает в отношения с демонологическими персонажами, прежде всего с лешим, и умеет с ним договариваться. Гоголь мог бы развернуть характеристику Петра как «знающего», но в книжной редакции он отказался от нее, сделав этого персонажа работником у Терентия Коржа. Так Петро вышел из разряда «знающих», в действие вошли другие «подсказки» относительно его природы, о которых мы скажем ниже.

Вакула в «Ночи перед Рождеством» – кузнец, а «кузнечное ремесло в народной традиции считалось высшим умением, связанным со сверхъестественным знанием, колдовством, в том числе общением с нечистой силой, чертями» [4. С. 22]. Но о его мастерстве всегда говорится одобрительно, вдобавок отнесенность Вакулы к миру «знающих» снимается с введением иной характеристики – богобоязненностью. Вакула не становится пассивным объектом воздействия черта, не заключает с ним договор и находит в себе силы обернуть отношения с нечистой силой в свою пользу, при этом сознавая их греховность. Он не соперничает с чертом. Напомним, что соперничество кузнеца и черта – известный фольклорный мотив [4. С. 22]. Возможно, Гоголь не случайно столкнул именно этих двух персонажей, но решил их столкновение иначе, чем в народных рассказах.

Таким образом, «подсказки» относительно Петра и Вакулы лишь намекают на возможности развития сюжетных линий, связанных с ними, но затем снимаются, хотя их значения входят в семантический план повестей. Из всех «профессионалов» только Пацюк полностью раскрывает свою природу и связь с «тем» миром [5. С. 60]. Он знахарь, который, по народным представлениям, может не отходить от веры. Также он может действовать с помощью нечистой силы [6. С. 348]. Вакула уверен в том, что Пацюк связан с чертом: он «знает всех чертей и всё сделает, что захочет» [7. С. 117]. Когда он поражается, как ест Пацюк, то думает о том, «какие чудеса бывают на свете и до каких мудростей доводит человека нечистая сила» [7. С. 120]. Шинкарь из «Пропавшей грамоты» менее «мифологичен», чем Пацюк, но все же и он наделен особым знанием. Шинкарь не несет в себе угрозы и даже делится нужными деду сведениями, которые сам получил неизвестно откуда. Он знает дорогу туда, куда человеку ходить не следует; значит, в определенной степени шинкарь связан с «тем» миром и способен направить туда человека. Он и ведет себя по-особому: молчалив, неразговорчив, быстро исчезает подобно демонологическим персонажам.

Некоторые гоголевские герои отмечены особым происхождением, которое могло бы им позволить вступить в контакт с нечистой силой. Мать Вакулы – ведьма Солоха, но в отношениях с ним она лишь злая мать, никак не проявляющая своих демонических свойств. По народным представлениям, способности ведьмы наследуются, передаются детям или кому-нибудь из ее окружения [8. С. 297]. Вакула явно не унаследовал этих способностей. Катерине в «Страшной мести» рождением назначен особый жизненный путь, ведь «неладно в роде пани Катерины» [9. С. 64]. Ее отец – колдун. Данила, осознав это, в ужасе кричит: «Если бы я знал, что у тебя такой отец, я бы не женился на тебе; я бы кинул тебя и не принял на душу греха, породнившись с антихристовым племенем» [7. С. 156]. С одной стороны, Катерина противопоставлена колдуну, с другой – связана с ним родством, хотя и отрекается от него, называя антихристом и богоотступником. Но Катерина все же помогает ему и принимает уготованные ей несчастья.

Есть в повестях и другие «подсказки», связанные с происхождением персонажей. Петро в «Вечере накануне Ивана Купала» – сирота, поэтому его и зовут Безродным. Все в селе путаются, пытаясь хоть что-то вспомнить о его родителях. О них говорится разное и только затем, чтобы присвоить Петру хоть какое-нибудь происхождение. То его отец был в плену у турок, откуда бежал, «переодевшись евнухом»; то родители Петра умерли от чумы «на другой же год», видимо, после его рождения. Существенным представляется следующее замечание, подводющее итог всем этим генеалогическим разысканиям: «[...] никто не помнил ни отца его, ни матери» [7. С. 39]. Петру же в родне «было [...] столько нужды, сколько нам в прошлогоднем снеге» [7. С. 39]. То, что он не интересуется попытками приписать ему родовую историю и сам ни разу не вспоминает о своем происхождении, свидетельствует о его отодвинутости от «своей» среды. Утрата родственных связей делает Петра легкой добычей нечистой силы: «[...] нетверды – безродные; им легко оторваться [...] оттого и нацелился на него Басаврюк; когда с родом ладно, обыгрывают “нечистых” (ПГ), или седлают их, как покорных скотов (НПР)» [9. С. 63–64]. Статус сироты отгораживает Петра от мира людей, опирающихся на нормы и традиции, в народных представлениях сирота всегда занимает пограничную позицию, подобную той, которая свойственна «знающим». Ю.В. Манн говорит о сиротстве Петра как о начальной ступени мотива отчуждения [10. С. 113–114]. «Мотив человека, не имеющего ни рода, ни племени, которого все

зовут Безродным и который ради обретения возлюбленной заключает сделку с чертом, является довольно распространенным в украинских преданиях» [11. С. 726].

Хома в «Вие» называет себя сиротой в беседах с козаками, везущими его на хутор сотника: «Что ж ты, дядько, расплакался, – сказал он, – я сам сирота! Отпустите меня, ребята, на волю! На что я вам?» [12. С. 161]. Они готовы отпустить Хому именно потому, что он сирота. Сотнику он сообщает, что отца своего не знает, как и мать, которая, «по здравому рассуждению», у него была, «но кто она и откуда, и когда жила – ей-богу, добродию, не знаю» [12. С. 164]. Мотив сиротства больше не вспоминается, но, вероятно, он поддерживает статус Хома как героя, способного войти в контакт с нечистой силой, на что обратил внимание А. Белый, сказавший, что «безроден гибнущий Хома Брут» [9. С. 64]. Он не помышляет о представителях «того» мира, о встречах с опасными «чужими», способными оказать ему помощь, но именно он оказывается один на один с ведьмой. Хома не в силах противостоять мифологическому. По мнению Ю.В. Манна, «в пределах своего художественного мира – романтического мира – гоголевский “пиволез” несет черты определенно-го отчуждения от принятых моральных норм, обычаев, установлений и т.д.» [10. С. 327]. Хома, оказавшись во власти ведьмы, отторгается от мира людей.

Грицько в «Сорочинской ярмарке» также наделен двойственностью и, видимо, ближе других стоит к противопоставленному ряду персонажей, если сам не относится к нему. Ни род его занятий, ни происхождение прямо не названы. То, что он сам торгует на ярмарке, свидетельствует о его сиротстве. Есть в повести и другие «подсказки», на которые обратила внимание Е.Е. Левкиевская. Имя этого персонажа – один из эвфемизмов, употребляющихся для обозначения нечистой силы. Грицько будто невзначай говорит о «лысом дидько» (эвфемизм, означающий имя черта). Параска, мечтая о возлюбленном, упоминает лукавого: «только мне чудно [...] верно, это лукавый! [...] а силы недостает взять от него руку» [7. С. 15]. Грицько чрезвычайно легко завязывает отношения с цыганами, т.е. с «чужими». В остальном, он участвует в «свадебном» сюжете, не обнаруживая примет мифологического.

Попытаемся дать характеристику этого персонажа, которая оставила бы его в ряду персонажей реальных. Грицько поражается ругани мачехи Параски, понимает, что Черевик «не слишком далек, и в мыслях принялся строить план, как бы склонить его в свою пользу» [7. С. 17]. Он «правильно» готовится к свадьбе: покупает подарки для всех, кому следует; горюет, получив отказ от Черевика, и напоминает ему, что сам твердо держит свое слово. На предложение цыгана Грицько сначала реагирует недоумением, хотя потом принимает участие в задуманной им интриге. Эти реакции и поступки не снимают намеков на мифологичность этого персонажа. «Гоголь при описании парубка использует типичное как для романтической эстетики, так и для народной былички намеренное неразличение мифологического и реального планов – то ли это загорелый парень в белой свитке, то ли черт, принявший облик парубка, “Охримова сына”, и сменивший красную свитку на белую, поскольку функционально эти цвета взаимозаменяемы» [13. С. 407]. Видимо, в своей первой повести Гоголь еще не решился напрямую спроецировать антитезу реальное/мифологическое на главного героя таким образом, чтобы создать очевидное колебание в его характеристике.

Следует сказать об особом статусе таких персонажей, как Вакула, Петро, Лавко, Данило. Они все молодые люди, вступившие в брачный возраст. «Объектом воздействия мифологических персонажей, прежде всего, является человек и его мир [...] однако в демонологии народной выделяется ряд объектов, которые наиболее уязвимы для демонов. Прежде всего, это люди, находящиеся в “переход-

ном” состоянии (беременные, роженицы, новорожденные, молодожены, а также души умерших)» [14. С. 55]. Именно поэтому во многих славянских свадебных обрядах поведение жениха строго регламентируется. Например, «жених не участвует в свадебном угощении для своих родственников в доме невесты, чтобы не подвергнуться действию злой силы (серб.)» [15. С. 203]. Невеста еще в большей степени, чем жених, подвержена опасности. Молодые, и даже свадебные гости, могут испытывать иномирное воздействие. Данило и Петро – молодожены, остальные персонажи находятся в предбрачном периоде своей жизни, но и к ним уже подбираются иномирные существа. Более сложно в этом отношении построена «Сорочинская ярмарка», где образ самого жениха двоится, а нечистая сила контактирует только со старшим поколением.

Итак, в наибольшую зависимость от демонологических персонажей попадает Петро, характеризующийся как сирота. Не разрабатывая тему сиротства, а только заявляя о ней, Гоголь предпочитает ей мотивы бедности и любви. Таким образом, реальная мотивация перевешивает мифологическую, которая лишь названа, что не лишает ее внутренней силы. Также сиротство Хомя, о котором речь ведется дважды, остается за пределами мотивационного ряда, но его нельзя сбрасывать со счетов. Оба этих персонажа полностью подчиняются иномирному влиянию. Вакула отмечает потенциальные возможности, данные ему «профессией» и происхождением. Только для Катерины происхождение становится роковым. Следовательно, мифологические признаки персонажей не перерастают в мотивации их поступков и не становятся их неотъемлемыми характеристиками. Они не вынесены на поверхность, а лишь подразумеваются, что придает повестям атмосферу романтической таинственности. Гоголь усложнил семантическую структуру повестей аллюзиями и «подсказками», избегая прямых указаний на природу своих персонажей или их четких дефиниций. Задав мотивы сиротства и особого знания, он не развивает их далее, но, так как он наделяет ими ряд персонажей, они образуют особую группу и сближаются между собой за счет сходных примет, что позволяет говорить о них как о вариантах единого персонажа, отмеченного мифологичностью. Так между ними создается своеобразная «переключка».

В народной культуре представители «того» мира «обладают разной степенью “мифологизации” – одни из них воспринимаются исключительно как демоны (например, *черт, вампир, кикимора* и под.), другие – как люди, наделенные демоническими чертами (*колдун, кликуша, двоедушник* и др.)» [14. С. 51]. Именно люди, имеющие двойственную природу, прежде всего привлекают Гоголя. Выбор писателя чрезвычайно значим. Он верно следует народным мифологическим представлениям, по которым «точкой отсчета остается человек, и противопоставление, по сути дела, состоит в разной степени удаления от человеческого и приближения к демоническому» [16. С. 221]. Из «сильных» демонологических персонажей писатель избрал черта, из более «слабых» – колдуна, ведьму, русалку. Все это персонажи народных рассказов о сверхъестественном [17. С. 279]. Они, как и в народной мифологии, имеют антропоморфный облик и проявляют способность к оборотничеству, их иерархия неотчетлива точно так же, как и в народной культуре.

Басаврюк в журнальной редакции («Вечер накануне Ивана Купала») назывался Бисаврюком, что, видимо, должно было прямо указывать на его соотнесенность с демоническими силами. Имя, в котором просвечивают мифологические значения, указывает на статус этого персонажа. Оно восходит к венгерскому *boszorkány* (дух умершего, колдунья). От *boszorkány* происходят наименования трансильванских вариантов оборотней *bosorcoi*, принимающих вид волка и дру-

гих животных, находящихся в опасных локусах, – на меже, на мельнице, в пустом доме. В украинской демонологии присутствуют такие персонажи, как босоркун, босорканя [18. С. 198–201].

Иногда о Басаврюке говорится, что он лишь знается с сатаной, порой его считают колдуном. Таким образом, его мифологический статус то повышается, то понижается, Гоголь принципиально не придает ему однозначности. Характеристика Басаврюка как бы разорвана: то он дьявол, но преимущественно в человеческом образе (исключение составляет эпизод, предшествующий добыванию клада), то колдун, которому по определению присущ этот облик. Он именуется «бесовским человеком», «дьяволом в человеческом образе». Приметы «человеческого» присутствовали в журнальной редакции, которые Гоголь убрал в книжной. Там было сказано, что Басаврюк «гайдамачил» по захолустьям, «обдирал» приезжих купцов. Ходили слухи, что в лесу у него есть шалаш, из которого слышался какой-то странный, бессмысленный шум и речь «совершенно не наша». То есть Басаврюк ранее имел черты «чужого», отторженного от мира – разбойничество, уединенная жизнь в мифологически отмеченном локусе, «не наш» язык. В книжной редакции предыстория Басаврюка изъята, «чужим» он выступает лишь по вере. Священник объявляет прихожанам, «что всякого, кто зазнается с Басаврюком, станет считать за католика, врага Христовой церкви и всего человеческого рода» [7. С. 39]. «Принадлежность к доминирующей конфессии является для представителя этноса главным условием того, что он является неотъемлемой частью “своего” народа. Именно поэтому в фольклорных представлениях о “своей” вере и “своем” народе признак конфессиональности часто идентифицируется с признаком этничности» [19. С. 76].

Связи Басаврюка с миром людей отсутствуют, они для него лишь объекты искушения. Он выступает в функции беса-искусителя в отношениях с Петром, таким его видят жители села: «Откуда, как не от искусителя люда православного, пришло к нему богатство?» [7. С. 47]. Басаврюк одаривает народ деньгами, золотом, подарки его опасны, так как «на другую же ночь и тащится в гости какой-нибудь приятель из болота, с рогами на голове, и давай душить за шею, когда на шее монисто, кусать за палец, когда на нем перстень, или тянуть за косу, когда вплетена в нее лента» [7. С. 39]. Басаврюк знает места, где зарыты клады, он способен к превращениям, что свойственно черту, который представляется мертвецом, «часто в быличках и поверьях они никак не различаются» [20. С. 86]: «На пне показался сидящим Басаврюк, весь синий, как мертвец. Хоть бы пошевелился одним пальцем. Очи недвижно уставлены на что-то, видимое ему одному только; рот в половину разинут, и ни ответа» [7. С. 44]. Он способен неожиданно исчезать и появляться: «Откуда он, зачем приходил, никто не знал. Гуляет, пьянствует и вдруг пропадет, как в воду, и слуху нет. Там, глядь – снова будто с неба упал» [7. С. 38]. Также он пропадает после того, как разбогател Петро, и вновь появляется после его смерти.

Колдун («Страшная месть») также колеблется между демоническим и «человеческим», которое стремительно мифологизируется. Он родился не таким, как все, уже в детстве его боялись и избегали. Колдун расправился со всей своей семьей, жаждет жениться на собственной дочери. Инцестуальный мотив – это распространенный романтический мотив, присутствует он и в народной культуре, хотя в быличках и балладах говорится о преступной связи брата и сестры. По утверждению Ю.В. Манна, вся повесть построена на приеме исключения колдуна из мира людей, что делает его романтическим злодеем, который вдобавок окружен тайнами: сначала никто не знает, кто он и откуда, какой опасности от него можно ожидать. Одну тайну он и сам не может разгадать, тайну своего рода, в котором он оказывается последним, завершающим линию зла.

Исключенность из мира человеческих отношений усиливается характеристикой колдуна как «чужого», который называется «недобрым гостем». Его двадцать один год не было на родине, он жил в чужой стороне, где «всё не так, и люди не те, и церковей христовых нет [...]» [7. С. 140]. Не те люди – всегда чужие, чужие – всегда не люди. «Чужой» – это враг. Колдуна будут судить не за богопротивные дела и не за колдовство, а «за тайное предательство, за сговоры с врагами православной русской земли» [7. С. 157]. Данило утверждает, что его тесть не верует в Христа, называет антихристом. По народным представлениям, он и не может быть христианином: «Чтобы стать колдуном, нужно отречься от Бога и заключить договор с нечистой силой» [21. С. 529].

Катерина называет колдуна братом черта, есаул подносит к нему икону со словами: «Пропади, образ сатаны, тут тебе нет места!» [7. С. 141]. Он способен вызывать души спящих, манипулирует предметами, меняя их природу, например превращает железные цепи в трухлявую колоду. Как и Басаврюк, колдун исчезает в одно мгновение: «[...] говорила Катерина, но его уже не было» [7. С. 159]; «Мушкет гремит – и колдун исчез за горою» [7. С. 164]; «[...] но колдун уже успел вскочить на коня и пропал из виду» [7. С. 172]. Правда, он не может открыть келью, в которой его заперли, так как ее возвел схимник, «[...] и никакая нечистая сила не может отсюда вывесть колодника, не отомкнув тем самым ключом, которым замыкал святой свою келью» [7. С. 159]. Как видим, в повести настойчиво повторяются напоминания о связи колдуна с «тем» миром и выявляется оппозиция Бог/дьявол.

Таким образом, этот персонаж – человек, связанный с нечистой силой, являющий собрание пороков, отчужденный от мира людей. Он творит только зло, будучи его олицетворением. Колдун столь ужасен в своем человеческом облике, что реальное в нем уже не противостоит мифологическому и сливается с ним. Хотя Гоголь во многом следовал народным мифологическим представлениям, именно этот персонаж, может быть, более других демонологических персонажей демонстрирует черты, присущие романтическим героям: он не только окружен таинственностью, но владеет искусством волшебства, испытывает преступную страсть к дочери, над ним тяготеет проклятие рода. Можно предположить, что по отношению к тайне колдуна, не открытой ему самому, Гоголь выстраивает традиционный романтический мотив распознавания. «Обычно повествование начинается с какого-либо странного, необъяснимого события, то есть читатель с первых строк сталкивался с тайной. Напряжение тайны возрастало все больше и больше, пока в загадочном не открывалась, наконец, воля или влияние носителя фантастической силы – злой или доброй [...] Поэтика романтической тайны обильно впитала опыт авантюрного романа и романа ужасов, с приемами усложнения тайны, ретардации, узнавания и т.д.» [22. С. 75–76]. Мотив раскрытия тайны во сне также входит в ряд не свойственных народной культуре, для которой важно снотолкование, основанное на распознавании знаков-символов [23. С. 305].

Можно утверждать, что Басаврюк – более однозначная фигура, чем колдун из «Страшной мести». Он в большей степени, чем колдун, проявляет свою демоничность. Тот же наделен большим числом «человеческих» признаков, без исключения негативных. Обоим этим персонажам присуща мифологичность высокой степени, они почти никогда не срываются на уровень человеческого. Если это происходит, они проявляют себя лишь как носители зла, в чем сходны между собой. Следовательно, они занимают аналогичные позиции и действуют сходно, их можно считать вариантами единого демонологического персонажа.

Ведьма в повестях выступает в большем числе вариантов. В народной культуре она «сочетает черты реальной женщины и демона. Это отличает ведьму как от собственно демонов (русалок, богинок, лешего и т.п.), так и от людей, обладающих сверхзнанием и сверхъестественными способностями, но не имеющих нечеловеческой ипостаси (знахарей, шептух)» [8. С. 297]. Наиболее полно представлена ведьма в «Вие», где с ее идентификацией не возникает никаких сложностей. Козаки уверены в ее связи с потусторонними силами: «[...] правда ли, что панночка, не тем будь помянута, зналась с нечистым? [...] да она была целая ведьма! Я присягну, что ведьма!» [12. С. 168]; «Так вот какие устройства и обольщения бывают! Оно хоть и панского помету, да всё когда ведьма, то ведьма» [12. С. 172]. Хома уверен в том, что панночка «припустила к себе сатану» [12. С. 179] и «[...] порядочно грехов наделала, что нечистая сила так за нее стоит» [12. С. 181]. Представления о природе ведьмы в этой повести не искажены по сравнению с теми, которые присутствуют в народной культуре. Козаки «правильно» говорят о ее приметах: у нее есть маленький хвостик, она старая баба: «Когда стара баба, то и ведьма» [12. С. 169]. Аналогично рассуждают товарищи Хома.

Ведьма показывается то в образе старухи, то красавицы. По слухам, она способна и к другим превращениям, свойственным этому персонажу по народным верованиям. Появляется она в виде собаки, которая, попав в хату, приобретает обличье панночки, только «[...] она была вся синяя, а глаза горели, как уголь» [12. С. 171]. Так одно превращение как бы перебивает другое: собака – красавица – живой мертвец. Она пьет кровь ребенка, его мать на следующий день находят мертвой. Подобные действия приписывались, например, полесской ведьме, карпатской босорке, сербской вештице [24. С. 234, 236, 240]. Не всегда превращения и действия панночки столь ужасны, она принимает вид скирды, подъезжающей к дверям хаты. Вредит она людям незатейливым образом – похищает у них шапки, отрезает косы. То, что ведьма в «Вие» не имеет ярко выраженных человеческих черт, придает ей сходство с Басаврюком и в какой-то степени с колдуном. Она прежде всего демонстрирует способность к оборотничеству и вредительству. В человеческом обличье она появляется лишь как безобразная старуха.

В «Вечере накануне Ивана Купала» в паре с Басаврюком выступает ведьма, также способная к оборотничеству: сначала она принимает вид большой черной собаки, затем оборачивается в кошку. Только после слов Басаврюка, приправленных «таким словцом, что добрый человек и уши бы заткнул» [7. С. 44], ведьма превращается в старуху. Она пьет кровь обезглавленного Ивася, вцепившись руками в его тело. Так Гоголь наделяет этого персонажа одной из редких функций ведьмы, которая присуща и ведьме в «Вие». Она появляется под видом знахарки, живущей в «Медвежьем оврагу», том самом, где когда-то побывал Петро, добывая клад. Таким образом, ведьма прикидывается «профессионалом», отмеченным связью с нечистой силой и имеющим человеческую природу. Именно знахаркой воспринимают ее в селе и знают, что она умеет лечить все болезни на свете. Напомним, что Пацюк – это знахарь, имеющий признаки колдуна. Ведьма же лишь «представляется» знахаркой.

Она оказывается на том месте, где зарыт клад. По народным поверьям, существующим на севере России, в ночь на Ивана Купалу ведьмы собирают волшебные травы и вылетают охранять клады [25. С. 65]. Вводя ведьму в эпизод с кладом, Гоголь прежде всего выявляет привязанность этого персонажа к Иванову дню и дает ему место в сюжетном пространстве повести. Этот праздник даже называется Иваном Ведёмским, Иваном Ведьмарским. «Чертой общеславянского распростра-

нения и наиболее устойчивой характеристикой купальского периода (практически для всех локальных традиций) является мотив вредоносности ведьм. Поверья, связанные с этим мотивом, оставаясь за пределами структурно-обрядовых элементов Купалы, образуют важный идеологический стержень, вокруг которого группируется большой комплекс ритуально-магических действий и символов» [24. С. 249]. Гоголь никак не среагировал на эти ритуалы и поверья, но верно вывел ведьму в мифологически отмеченное время, придав ей облик старухи.

В «Майской ночи» ведьма сразу раскрывает присущую ей двойственную природу. Сотник не разглядел в своей молодой жене ведьму, панночка же поняла, кого отец привел в дом. Эта ведьма превращается в черную кошку с железными когтями, а после смерти – в утопленницу. Упоминание о ее железных когтях не противоречит представлениям о ведьме в народной культуре, где она наделяется железными частями тела. То, что ведьма становится русалкой, в какой-то мере соответствует народным мифологическим представлениям, по которым до Ивана Купалы в воде вместе с водяным могла обитать ведьма, способная утопить человека [26. С. 50]. Л.Н. Виноградова замечает, что в южнорусских областях русалки отождествлялись с ведьмами [24. С. 162].

Если ведьмы из «Вия», «Вечера накануне Ивана Купала», «Майской ночи» называют в основном свою демоническую природу, то в Солохе из «Ночи перед Рождеством» в основном проступает «человеческое». «Солоха, хотя и “ведьма”, а – баба; одень ее в сукно, или в капот Василисы Кашпаровны, – суть не изменится» [9. С. 151]. Ее демоническое начало активизируется, когда она вылетает на метле из печной трубы и появляется в паре с чертом. Связь ведьмы с чертом – известный мотив народной мифологии, который в повести явно снижен. Солоха похищает с неба звезды, что, по народным представлениям, и положено ей делать. «Кража звезд с неба приписывается ведьмам (болг., укр., рус., луж.) и чернокнижникам (пол.)» [27. С. 294]. Вот как об этом пишет Н.А. Маркевич: «Падает ли звезда и исчезает ли она? Это ведьма подхватила ее и спрятала в кувшин, в *гличык*» [28. С. 62]. Связь ведьмы с небесными светилами особенно типична для украинских народных представлений [25. С. 63].

Природа ведьмы Солохи раскрывается не только в этом эпизоде, но и в рассказах о ней, в многочисленных слухах о ее способности к оборотничеству. Никаких доказательств того, что она превращалась в черную кошку или в свинью, кричащую петухом, да еще надевающую шапку отца Кондрата, никто не приводит, но и сомнений эти сообщения ни у кого не вызывают. Правда, один пастух видел, как она с распущенными волосами в одной рубахе доила коров, потом она мазала ему губы чем-то гадким, после чего он не мог пошевелиться. Напомним, что, по народным представлениям, ведьма отбирает молоко у коров и «портит» пастуха. Солоха выдает свою природу, посещая церковь, где смущает дьяка. В народе считается, что церковь притягивает ведьму, как и «служба (особенно пасхальная и рождественская, само церковное здание, иконы, церковная утварь)» [8. С. 300].

Солоха не проявляет себя как ведьма с близкими, не использует свои «чары» против них, хотя умеет «причаровывать» решительно всех козаков: она «[...] любила видеть волочившуюся за собою толпу и редко бывала без компании» [7. С. 112]. Среди этих козаков выделяется отец Оксаны, Чуб, чье хозяйство приглянулось Солохе. Есть у нее еще один кавалер – черт, чьи ухаживания она благосклонно принимает. Сама Солоха не имеет особо угрожающих черт, именно в ней в наибольшей мере, по сравнению с другими ведьмами, развиты черты человеческой природы, практически отсутствующие у других.

В «Пропавшей грамоте» дед, оказавшись в аду, увидел ведьм, которые показались ему похожими на разряженных и намазанных панночек; с одной из них он был вынужден играть в карты – «[...] азартные игры в карты или в кости – обычный способ времяпрепровождения нечисти: леших, водяных, чертей» [29. С. 381]. «Вишь, бесовское обморачивание!», – говорит дед, видя, как ведьма путает карты [7. С. 88]. Обратим внимание на то, что словенский фольклорный персонаж, Пуст, «брат или двойник сказочного Курента», также играет в карты с чертями и обыгрывает их [30. С. 96].

Ряд ведьм, в отличие от пары колдун – Басаврюк, различается достаточно сильно. Панночка в «Вие», ведьмы из «Вечера накануне Ивана Купала» и «Майской ночи» в полной мере проявляют свою демоническую природу. Солоха же оставляет ведьминские занятия для решения своих матримониальных дел. Таким образом, по признакам реальное/мифологическое ведьмы делятся на два противопоставленных ряда – один составляет Солоха, другой – остальные ведьмы. Только этой группе персонажей Гоголь придал свойство оборачиваться в животных, в собаку и кошку. «Способность к быстрым превращениям и многообразию принимаемых обликов выделяют ведьму среди других мифологических персонажей» [25. С. 62]. Эти животные в народной культуре и сами воспринимаются в мифологическом аспекте. «Между демонологическими и животными персонажами существует тесная взаимосвязь, доходящая подчас до их полного неразличения или совпадения. Между ними вообще далеко не всегда возможно провести четкую грань» [31. С. 219].

Особняком среди демонологических персонажей стоит русалка из «Майской ночи», у которой отсутствуют вредительские функции. Она не заманивает человека в воду, не щекочет его до смерти, не пугает. Мотив угрозы остается лишь в упоминании о том, что того, кто отказывает ей в помощи, она обещает утопить. Хотя романтический образ этого персонажа и повлиял на гоголевскую русалку, она не влюбляет в себя Левко и сама не влюбляется в него. Мотив любви русалки к человеку присутствует в «Страшной мести» на вербальном уровне: «[...] она сторела бы от любви, она зацеловала бы ... Беги! крещеный человек! уста ее – лед, постель – холодная вода; она защекочет тебя и утащит в реку» [7. С. 171]. Известно, что и другие женские демонологические персонажи, например южнославянские вилы, «влюбляются в людей, особенно в пастухов, сожительствоуют с людьми, вступают с ними в брак и рожают детей» [32. С. 370]. У Гоголя русалка лишь просит у Левко помощи и сама оказывается его помощницей, что ей не свойственно в народной мифологии. Сюжетная линия русалки распадается надвое – Гоголь сопрягает ее человеческую «предысторию» с посмертным существованием, выходя за рамки народной мифологии. Заметим, что мотив самоубийства был востребован в романтическую эпоху.

Черт в народной мифологии – это наиболее неуловимый персонаж, вбирающий в себя все возможные функции других демонов: «*Черт* – это и изгнанный из рая богопротивник; и владыка подземного мира, ада; и вездесущий коварный бес-искуситель; и вселяющийся в человека бестелесный дух; и некое множество мелких духов, способных проникать в сосуды с едой и питьем и вызывать болезни у людей; и оборотень, преследующий человека в виде животного; и “дух на услуженьи”, выполняющий работу для человека и т.п.» [20. С. 83]. В гоголевских повестях образ черта явно снижен и дан в комическом освещении, в нем угадываются черты интермедийного или вертепного персонажа («Ночь перед Рождеством», «Сорочинская ярмарка»). Черти, образующие группу вместе с ведьмами в «Пропавшей грамоте», также находятся в смеховом пространстве. Даже в аду

они никак не напоминают грозных представителей подземного мира – пляшут, вопят и кривляются, явно подражая поведению человека, правда, чрезмерно.

В «Ночи перед Рождеством» черт проявляет власть над атмосферными явлениями – он «напускает» метель. Для этого он вынужден совершать некие действия, хотя, по народным поверьям, черт и сам может принимать облик вихря. Он крадет месяц. В народной культуре считается, что «затмение может быть результатом кражи солнца или месяца, приписываемой ведьмам, колдунам-чернокнижникам, дьяволу» [33. С. 277]. Он «скрадывает» светила, так как во тьме легко поймать грешников в сети. Персонажи гоголевской повести, не размышляя о грешниках, сразу догадываются, что произошло: «Надобно же было [...] какому-то дьяволу, чтоб ему не довелось, собаке, поутру рюмку водки выпить, вмешаться!...» [7. С. 100]. Черт находится «на услуженьи» у Вакулы и выступает бесом-искусителем. В этой же повести он превращается в коня, который, по народным представлениям, связан с нечистой силой [19. С. 218]. В «Сорочинской ярмарке» «чорт с свиною личиною ходит по всей площади, хрюкает и подбирает куски своей свитки» [7. С. 26]. В «Ночи перед Рождеством» по просьбе Вакулы черт становится таким маленьким, что залезает к нему в карман, т.е., как и другие представители нечистой силы, он способен мгновенно менять свой рост.

По определению, черт не имеет двойственной природы, но Гоголь наделяет его похожестью на человека. В «Ночи перед Рождеством» он всей своей фигурой напоминает немца или губернского стряпчего в мундире. В «Сорочинской ярмарке» он с помощью одежды пытается скрыть свою природу: носит шапку и рукавицы, чтобы не было видно рожек и когтей. Присущи черту «человеческие» поведенческие реакции, что подчеркивается в сравнениях. В «Сорочинской ярмарке» он пропивает все что можно, закладывает красную свитку, как простой мужик. В «Ночи перед Рождеством» подъезжает к ведьме мелким бесом, нашептывает те самые слова, «что обыкновенно нашептывают всему женскому роду» [7. С. 99], делает ужимки, напоминающие те, к которым прибегает заседатель, ухаживающий за поповной: он «брался за сердце, охал и сказал напрямик, что если она не согласится удовлетворить его страсти и, как водится, наградить, то он готов на всё, кинется в воду; а душу отправит прямо в пекло» [7. С. 111–112]. Черт хитрит как какой-нибудь дьяк или писарь. Как все кавалеры Солохи, он прячется в мешок и не предпринимает никаких демонологических ухищрений, чтобы спастись. Черту, как и человеку, бывает холодно. Ему больно, когда его на прощанье бьет Вакула – «[...] и бедный чорт припустил бежать, как мужик, которого только что выпарил заседатель» [7. С. 137].

Итак, Гоголь выстраивает два противопоставленных ряда персонажей, реальных и демонологических, некоторые из них склоняются к ряду противоположному, т.е. в какой-то степени колеблются относительно мифологического и реального. Это колебание придает им противоречивость, чаще потенциальную, которая не только не раскрывается до конца, но иногда и утрачивается. Тем не менее именно благодаря этому колебанию напряженность противостояния противоположных рядов ослабляется, так как персонажи обоих рядов выказывают способность к нарушению границы между рядами и даже к сближению между собой. При этом линии рядов не искривляются: персонажи не настолько демонологичны или, соответственно, реальны, чтобы окончательно перейти из ряда в ряд. Два противопоставленных начала не перетекают одно в другое, граница между ними сохраняется, но они иногда так близко подходят друг к другу, что идентификация персонажей затрудняется – их отнюдь не сразу могут опознать

другие. Если бы Гоголь сделал эти ряды «прямыми» и абсолютно независимыми, то тогда исчезло бы колебание между противопоставленными началами, но его мифопоэтике оно было необходимо – с одной стороны, писатель следовал народной мифологии, с другой – добивался романтической неопределенности.

Приведем наблюдение Т.В. Цивьян над народным мифологическим рассказом. С ее точки зрения, «важно не только то, что в повседневную жизнь может ворваться нечто сверхъестественное: может быть, наиболее важно то, что повседневная жизнь настолько связана с космическим порядком, в такой степени им определена, что достаточно легкого толчка для ее преобразования-преобразования в мифологию» [16. С. 211]. Именно эту ситуацию воспроизводит в своих повестях Гоголь, во многом следующий народному рассказу. Мифологическое у него – как показывает анализ системы персонажей – не только противопоставлено реальному, но и вписано в него и никогда не растворено окончательно.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Виноградова Л.Н.* Социорегулятивная функция суеверных рассказов о нарушителях запретов и обычаев // Славянский и балканский фольклор. Семантика и прагматика текста. М., 2006.
2. *Виноградова Л.Н.* Кто вселяется в бесноватого? // Миф в культуре: человек – нечеловек. М., 2000.
3. *Плотникова А.А.* Пастух // Славянские древности. М., 2004. Т. 3.
4. *Петрухин В.Я.* Кузнец // Славянские древности. М., 2004. Т. 3.
5. *Вайскопф М.* Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 1993.
6. *Левкиевская Е.Е.* Знахарь // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
7. *Гоголь Н.В.* Вечера на хуторе близ Диканьки // Собр. соч. в 6-и т. М., 1950. Т. 1.
8. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Ведьма // Славянские древности. М., 1995. Т. 1.
9. *Белый А.* Мастерство Гоголя. М., 1996.
10. *Манн Ю.В.* Динамика русского романтизма. М., 1995.
11. *Дмитриева Е.Е.* Комментарий // Полн. собр. соч. и писем Гоголя. М., 2001. Т. 1.
12. *Гоголь Н.В.* Вий // Собр. соч. в 6-и т. М., 1949. Т. 2.
13. *Левкиевская Е.Е.* Белая свитка и красная свитка // Признаковое пространство. М., 2002.
14. *Левкиевская Е.Е.* Демонология народная // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
15. *Гура А.В.* Жених // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
16. *Цивьян Т.В.* Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // *Цивьян Т.В.* Язык: тема и вариации. Избранное. М., 2008. Т. II.
17. *Толстой Н.И.* Былички // Славянские древности. М., 1995. Т. 1.
18. *Свешиникова Т.Н.* Оборотничество у румын: bosorcoi // Слово и культура. М., 1998. Т. II.
19. *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
20. *Виноградова Л.Н.* «Той, шчо лозами трясе»: полесские поверья о черте // Слово и культура. М., 1998. Т. II.
21. *Левкиевская Е.Е.* Колдун // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
22. *Манн Ю.В.* Поэтика Гоголя // Творчество Гоголя: смысл и форма. СПб., 2007.
23. *Толстой Н.И.* Народные толкования снов и их мифологическая основа // *Толстой Н.И.* Очерки славянского язычества. М., 2003.
24. *Виноградова Л.Н.* Народная демонология в мифо-ритуальной традиции славян. М., 2000.
25. *Власова М.* Русские суеверия. Энциклопедический словарь. СПб., 1998.
26. *Агапкина Т.А.* Купание // Славянские древности. М., 2004. Т. 3.
27. *Плотникова А.А.* Звезды // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
28. *Маркевич Н.А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян // Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
29. *Морозов И.А.* Игры народные // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
30. *Матичетов М.* О мифических существах у словенцев и специально о Куренте // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.
31. *Гура А.В.* Животные // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.
32. *Толстая С.М.* Вида // Славянские древности. М., 1995. Т. 1.
33. *Плотникова А.А.* Затмение // Славянские древности. М., 1999. Т. 2.



© 2009 г. А.В. ГУРА

ОБ ОДНОМ ПРОСТРАНСТВЕННОМ МОТИВЕ СЛАВЯНСКОЙ СВАДЬБЫ (ЛАНДШАФТНЫЙ КОД)¹

В наиболее общем виде в пространственной структуре свадебного обряда выделяются два замкнутых локуса – дом жениха и дом невесты, между которыми находится открытое пространство, через которое пролегает дорога, связывающая эти два локуса. Обрядовый путь жениха к невесте и невесты вместе с женихом из своего дома в дом жениха связан с преодолением открытого пространства, которое в свадебных фольклорных текстах изображается как труднопроходимое, полное препятствий, например:

В путь-дорожку снарядите,
<...>

Меня, дружку, благословите.

Ехать мне по лесам,

Ехать мне по лугам,

Ехать по болотам,

Ехать по пожням и пням

(Кировская обл., Лузский р-н [1. Т. 2. С. 267]);

А ехать нам по горам, по долам,

По оврагам, по тропочкам

(Тверская обл., Бежецкий р-н, Ханеево [1. Т. 2. С. 273]);

Ехали мы лесами дремучими,

Мхами топучими,

Реками широкими,

Озёрами глубокими

(Новгородская обл. [2. С. 110]) и т.д.

Обрядовый путь как промежуточное ритуальное пространство представляет собой опасность, прежде всего для невесты, связанную с последовательным пересечением ряда границ. Одновременно он выполняет в обряде судьбоносную функцию для молодых: символизирует «переход» из одного социального статуса в другой, к новым, семейным, отношениям. В плане ритуальной символики особо значимыми ландшафтными границами открытого пространства являются река, гора и лес.

Гура Александр Викторович – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

¹ Публикация подготовлена при поддержке РФФИ (грант 08-06-00197-а «Время и пространство: семантика и символика»).

Гора выступает прежде всего как символическая пространственная граница, разделяющая пространство жениха и невесты. В белорусской песне жених едет за невестой за горы:

Чый-то конь, ой, чый-то конь за горы й убягае?
(Гомельская обл., Наровлянский р-н [3. Кн. 4. С. 133]).

В украинской песне – жених приезжает к ней с боярами из-за гор:

Из-за гір, из-за гір,
Да бояре в двір
(Черниговская губ., Козелецкий у. [4. С. 174]).

Он опаздывает к невесте, потому что долго стоит за горой:

Сваточкі лянівья,
Чаго ж вы спазніліся?
<...>
Ці за гарой стаялі,
Ці коні падымалі?
(Минская обл., Вилейский р-н [3. Т. 4. С. 148–149]).

У черногорцев Приморья старший сват во время угощения в доме невесты рассказывает о пути свадебной дружины жениха к невесте через горы: «... смо прешли висока брда, широка поля, густе дубраве и маслине» (Черногория, Приморье, паштровичи [5. С. 311]). Тот же мотив – в речи старшего свата жениха у чехов Силезии: «... jsme přes hory doly chodili, jedné osoby hledale» (мы через горы и доли ходили, одну особу искали) [6. S. 27]. У русских Новгородской губ. мать на девичнике причитает, прощаясь с дочерью, которую жених заберет к себе за горы:

Увезут тебя, милое дитяtko,
На чужую-то на сторонушку,
Уж за горы-то, горы высокие,
Уж за реки-то, реки быстрые,
Уж за леса-то, леса тёмные
(Новгородская обл., Астрилово [2. С. 107]).

В песне из Гомельской обл. за горы увозят невесту от матери:

Мы тваю дачку ўхопім.
Завязем яе далёка,
За тья горы крутыя,
У тья людзі ганарлівыя
(Добрушский р-н [3. Т. 5. С. 392]).

В свадебных песенных текстах гора может быть местом первого знакомства жениха и невесты. В севернорусских песнях оно происходит на горе, где растёт чудесное дерево – свадебно-поэтический вариант мирового древа:

На горке, на горушке,
На горы на высокие (2р),
На красы на великие (2р),
Там стояло-то деревцо (2р),
Деревцо-то кудрявоё.
<...>
Что ль кунами древо обросло,
Собоями древо росцвело.

За деревом прячется красная девица, хвалится, что никому не удастся ее высмотреть за деревом. Услышав это, добрый молодец обещает, что высватает девушку:

Я один тебя повысмотрю,
Я повысмотрю, повыгляжу
<...>
Я с одним ли со сватушком,
<...>
Я с одной ли со сватьюшкой,
<...>
С двумя дружками хорошима,
С поезжанами удалыма

(Архангельская обл., Онежский р-н [1. Т. 1. С. 310]).

В калужской песне девушка прячется от молодца за горы:

На мари утушка сыкупалыся,
Видимши силizenюшку схыранилыся
За те горы за крутыи,
За те пяски за жолтыи

(Мещовский у. [7. С. 164]).

В черногорских свадебных песнях возле горы, по разные ее стороны, охотится молодец, а девушка поит коня:

Три су ми горе високе,
једна је мало повиша,
повиша, онајљепша.
Под њом Јово лов лови,
за њим му Миле коња води

(Приморье, паштровичи [5. С. 304–305]).

Девушка засыпает, молодец просит ее не будить – он сам разбудит ее после охоты: «Моја је, не будите је» [5. С. 305], «Ја ћу је јунак будити, / кад се вратим из лова» (р-н Херцегнови [8. С. 140]).

Во время подготовки к свадьбе невеста под горой в светелке молится или шьет себе приданое:

На горе-то стоит елочка,
А под горой стоит светелочка,
Как во этой во светелочке,
Тама Марья богу молится,
Низко кланяется

(Новгородская обл., Пестовский р-н [9. С. 156]).

Во светлице сидит девица (2р),
Она шьет себе приданое (2р)

(Горьковская обл., Воротынский р-н [10. С. 88]).

Кони, на которых жених готовится ехать за невестой, тоже находятся под горой:

Под оном гором зеленом
<...>
врани се коњи играју
на далеки пут спремају

(Черногория, Приморье, паштровичи [5. С. 305]).

В восточнославянских песенных текстах гора – это также место, где стоит церковь, в которой происходит венчание – главный обряд, символизирующий заключение брака. Например, на Терском берегу Белого моря пели:

На горы на высокой,
На красы на великой
Там стоял храм белокаменный.
В том храму да стояли два отрока,
Стоял отрок с отрочицею,
Молодец стоял со девицею,
Свет Иван стоял с Окулиною
(Мурманская обл., Терский р-н [10. С. 132–133]).

В Пермской губ.:

Как на той на высокой на горе,
{...}
Что стоял тут и белый храм.
Как во том белом храме
Молодец со девицей обручались и венчались
И перстнями менялись
(Пермская губ., Чердынь [11. С. 108]).

В Гродненской губ.:

На гары цэркаўка «Святы Спас»,
– Выйдзі, баценьку, проціў нас.
Ой, выйдзі, выйдзі проціў нас,
Павянчай дзеткі ў добры час
(Кобринский у. [3. Т. 3. С. 305]).

В чешской области Горацко:

Tasovský kostelíčku,
stojíš na pěkném vršíčku
[12. S. 47].

В самом свадебном обряде венчание часто бывает приурочено к переезду невесты к жениху, совершается по пути свадебной процессии из дома невесты в дом жениха, т.е. в наиболее ответственный, «переходный» момент преодоления открытого пространства. Гора в этом случае выступает в поэтических текстах как символическая граница, срединный момент обрядового пути.

Как особый, потусторонний локус характеризуется гора, на которой стоит чудесное дерево, в севернорусской свадебной песне: это недоступное место, как бы вырванное из окружающего пространства, отграниченное от него непроходимой стеной. Здесь прерываются все пути и дороги и даже птицы пролетают через него молча:

На горы да на высокие,
А на красы да на великие
Да стоит белая береза кудрявая,
Да мимо ту белую березу кудреватую
Да туды нету ни пути нет, ни дорожки
Да ни широкой, ни пешой, да ни проезжой.
Да чтой-то серы гуси летят – не ки...кичут,
Да белы лебеди летят – да не го...гогочут
(Мурманская обл., Терский р-н [10. С. 93–94]).

В сербских эпических песнях о свадьбе фигурирует *черна гора* – высокое лесистое место на пути между двумя свадебными домами, где участников свадебной процессии подстерегает опасность. Минувя его, они даже перестают петь («Устегните коње витезове, / заустав’те свирке и бубњеве, / {...} / Пред нама је гора усарита») – считается, что через это место надо идти тихо и спокойно («Иво усарин и Аврам спахија» [13. S. 144]). Невеста особо уязвима на горе для порчи или проклятия:

Кад су били срели горе чарне,
ал’ девојку заболела глава;
Кад су били гором путујући,
стиже урок на коњу ђевојку

(«Заручница Лаза Радановића» [13. S. 144]).

Невеста в момент перехода через гору находится в лиминальной фазе обрядового перехода: она лишена какого бы то ни было социального статуса – утратила девичий статус и еще не стала замужней женщиной. При пересечении этой пространственной границы она находится в положении, которое определяется в песнях как *не допрети тамо ни овамо* – не дойти ни туда ни сюда, остановиться на полпути. В некоторых эпических песнях описывается смерть невесты «среди горе чарне» в результате проклятия, под влиянием злых сил или же она совершает самоубийство. Тогда ее могилой становится гора, и ее хоронят как «нечистых» покойников. Участники свадебной дружины рубят ей саблями гроб и выкапывают секирами могилу:

Састаше се кићени сватови,
сабљама јој сандук сатесаше,
нацацима раку ископаше;
саранише лијепу ђевојку

(«Женидба Милића Барјактара» [13. S. 143–145]).

Согласно восточно- и южнославянским поверьям, невесты, умершие в таких ситуациях на свадьбе, становились русалками или самодивами: в Полесье – умершие обрученными, но не обвенчанными, в Болгарии – умершие обвенчанными, но не подвергшимися дефлорации, или невесты, не отпетые после смерти.

По завершении ритуального «перехода» в южнославянских свадебных песнях, исполнявшихся на свадебном пиру, присутствовал мотив птиц с оливковой ветвью, прилетавших из-за горы с поздравлениями жениху или его матери: двух соколов – в черногорских песнях, утки или маленькой птички – в хорватско-приморских.

Поэтические тексты свадебного обряда дают примеры различных способов преодоления горной преграды. Чаще всего это езда – подъем вверх на гору и спуск по ней вниз.

Ехаў малойчык з крутых гор,
Пад ім конічак, як арол

(Витебская обл., Толочинский р-н [3. Т. 4. С. 86]).

Ой сы гор да сы камушка (2р)
Бояря спускалися (2р),
Они санями скаталися (2р)

(Белгородская обл., Алексеевский р-н [1. Т. 1. С. 418]).

Ой, да потихоньку баэры,
Потихоньку баэры
Да под гору спускалися,
Под гору спускалися,
Под горой встречалися

(Новгородская обл., Пестовский р-н [9. С. 170]).

Бо гэтыя конікі здалёку.
<...>
Яны мяне, маладу, павязуць
Цераз горачку крутую,
Цераз рэчачку быструю,
У незнакомую хатку чужую

(Минская обл., Борисовский р-н [3. Т. 4. С. 356]).

Попід гору крутую
Веземо молодую

(Винницькая обл., Могилев-Подольский р-н [14. С. 286]).

В некоторых русских и белорусских песнях конь жениха перескакивает горы:

Ехать тебе, наш конь, к невесте,
Не спотыкайся на ровном месте!
Овраги, ямы перелётывай,
Кочки да горы перескакивай!

(Кировская обл., Лузский р-н [1. Т. 2. С. 266]).

Каля цесцева двара
Да каменная гара,
Да шырока даліна,
Цёмненькая хмара.
Ох, я ж тую гару
Да конём пераскочу,
Да шыроку даліну
Стрэлкаю перакіну

(Гомельская обл., Хойникский р-н [3. Т. 4. С. 26]).

В русских песнях невеста-лебедушка перелетает через горы:

Из-за гор, гор высоких (2р),
Из-за морь, морь глубоких (2р)
Тут летит стадо гусиноё,
А другое – лебединоё,

после чего лебедушка отстает от стада лебединого и пристает к стаду серых гусей (Новгородская обл., Боровичский р-н [9. С. 168]).

В белорусских свадебных песнях представлен мотив раскапывания или выравнивания горы. Так, в Гродненской губ. перед приездом жениха невеста просит бога выровнять для него горы и долины:

Раўняй, божа, горы-даліны раўненька,
Прынясі, божа, майго Ясьня раненька

(Гродненская губ., Пружанский у. [3. Т. 3. С. 473]).

Тот же мотив встречается и в самом свадебном обряде. У украинцев Луганской обл. в канун свадьбы у невесты *глядять дорогу молодої* – устраивают девичник, у жениха *глядять дорогу молодому* – угощают поезжан перед поездкой за невестой, а молодежь деревни *ладить дорогу молодим* – участвует в вечернем гулянии.

В Винницкой обл. при расплетании косы невесты поют:

– Кам’яна гора, чому не лупасься?
Молода Ганнусю, чом не розплітаешся?
– Ой є ковалі хай ту гору розкопають,
Є в мене дружки, нехай мене розплітають
(Могилев-Подольский р-н [14. С. 257]).

Расплетание косы как символа девичества, с которым невесте придется расстаться, уподобляется здесь разрушению горной преграды. В белорусских песнях по приезде к дому невесты участники свадебного поезда обнаруживают крутую гору и собираются нанять землекопов, чтобы раскопать ее:

Трэба капачоў наняць
(Витебская обл., Глубокский р-н [3. Т. 4. С. 25]).

Трэба слесароў наняць,
Гэтую гару раскапаць,
Да дзевачку к сабе ўзяць
(Минская губ., Новогрудский у. [3. Т. 4. С. 25]).

Дружина жениха роет гору и добирается до невесты: «мы ж тую гару раскапаем» (Минская обл., Крупский р-н [3. Т. 4. С. 26]), «крутую гару разаб’ём» (Минская обл., Крупский р-н [3. Т. 4. С. 26]), «будзем тую гару рыць-капаць» (Минская обл., Червеньский р-н [3. Т. 4. С. 26–27]), «Гэту гару раскапалі, / Мы сваю перапёлку дасталі» (Минская обл., Борисовский р-н [3. Т. 4. С. 28]). Мотив прорубания горы с подобной же брачной символикой представлен в девичьем заговоре на привлечение женихов, известном у польских гуралей. Во время стирки белья в ручье девушки приговаривали: «Не стираю я эти тряпки для себя, но привлекаю к себе добрых молодцев. Если они за горами, пусть пробьются ко мне топорами; если они за лесами, пусть пробьются мотыгами; если они за водами, пусть приплывут ко мне на веслах. И как эти капли с тех тряпок стекают – так пусть и ухагеры ко мне прибывают» [15. С. 38].

В белорусской песне невеста не пускает жениха назад, когда жених собирается ехать домой, говоря, что дороги назад ему нет, она перекопана:

Табе дарога перакопана,
Шчукай-рыбай пераложана,
Быстрай рэчкай апушчана
(Гродненская губ., Пружанский у. [3. Т. 3. С. 404]).

По пути к венчанию просят горы расступиться, а дорогу стать ровной:

Разлягайцеся, горы,
Раўняй, божа, дарогі –
Дзевачка да вянца едзе
(Минская обл., Молодеченский р-н [3. Т. 3. С. 291]).

Путь с невестой к жениху труднопроходимый:

Мамачка мая родная,
Выпраўляй ды не забывай,
Наша дарога да вялікая,
Вялікая, караністая,
(...)
Хто ж тую дарожку раўнаваць будзе?
(...)

Я ж тую дарожку раўнаваць буду,
Я ж сваю свякруху паважаць буду

(Могилевская обл., Осиповичский р-н [З. Т. 5. С. 379]).

Дорогу молодым в дом жениха, как и жениху к невесте, также приходится прорубать топорами:

Годзе, сваці, сядзеці,
Пойдзем дарогу глядзеці.
Бярэм сякеркі-рублёўкі,
Прасячэмо дарогу дамоўкі

(Минская обл., Солигорский р-н [З. Т. 5. С. 380]).

Участники свадебного поезда просят бога выровнять дорогу до самого дома:

Прасі, дружаньку, бога,
Каб шчасліва дарога,
Ні крамянная, ні пясчаная,
Каб усё раўненька,
Да хаты відненька

(Могилевская обл., Бобруйский р-н [З. Т. 5. С. 436]).

В новой семье невеста по-прежнему отделена горами от своих родителей. Но она надеется, что когда обживется там в новой для себя роли, эти горы станут ниже:

Як я там астануся,
Там горы ды паніжаюць,
(...)
Мая сілка да пабольшае

(Минская обл., Столбцовский р-н [З. Т. 5. С. 126]).

Тоскуя по родному дому, невеста просит кремень рассыпаться по горе, по долине:

Рассыпся, крэмэню,
Па гарэ, па даліне.
Расплачся, дзеванька,
Па роду, па племенню,
Па сваему роднаму бацюхну

(Гродненская губ., Слонимский у. [З. Т. 5. С. 78]),

а когда она поедет навестить родителей, она эти горы растопчет:

Як завязуць цябе дадому,
Як за тья горы высокія,
Як за тья гаі зялёныя.
Як ты да баценька захочаш,
То ты тья гаі высачэш,
То ты тья горы растопчаш,
То ты тья рэкі загаціш,
Тады ты баценька забачыш

(Витебская обл., Шарковщинский р-н [З. Т. 5. С. 126]).

Окончательное выравнивание горы и сглаживание ландшафта символизирует утверждение невесты в новом статусе замужней женщины и налаживание отношений со своими родителями в новом качестве.

Мотив разрушения и выравнивания горы, препятствующей заключению брака, встречается также в русской сказке «Хрустальная гора»: царевна исчезает во время прогулки с молодым человеком (Иваном-царевичем) на хрустальной горе – опасном месте, соотносимом как с областью смерти (царством мертвых), так и с границей между этим и тем светом (сравни поверья о стеклянной горе, на которую вскарабкиваются умершие, чтобы попасть на тот свет). Причиной исчезновения царевны оказывается змей, который уносит ее и заключает в хрустальную гору. Когда Иван-царевич убивает змея, добывает из него яйцо и зажигает вынутое из него семечко, гора тает, и Иван-царевич выводит оттуда царевну, как невесту привозит ее к отцу и становится ее мужем [16. С. 313–314].

Выравнивание земного рельефа – развернутый символический мотив, передающий смысл обряда бракосочетания. Это позволяет говорить об особом содержательно-тематическом коде свадебного обряда – ландшафтном, который, наряду с другими подобными кодами (растительным, кулинарным, аграрным, ремесленным и проч.), участвует в символическом осмыслении свадьбы как обряда, оформляющего и фиксирующего важнейшее событие жизненного цикла человека, связанное с изменением его социального статуса. Мотив выравнивания ландшафта представлен не только в свадебном фольклоре, но и в эпических песнях, в любовных заговорах, в сказке и самом свадебном обряде (в ритуальной лексике). Он символически передает всю последовательность обрядового «перехода», все фазы ритуального цикла, включая восстановление в новом качестве: гора исчезает лишь в самом финале – становится ниже или ее растаптывают, и все промежуточное пространство выравнивается.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русская свадьба. В 2-х т. / Сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. М., 2000–2001.
2. Фольклор Новгородской области: История и современность. По материалам фольклорного архива Новгородского университета за 30 лет / Сост. О.С. Бердяева. Великий Новгород, 2002.
3. Вяселле. Песни. Мінск, 1980–1988. Кн. 1–6.
4. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским географическим обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования, собранные д. чл. П.П. Чубинским. Т. 4. Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны. СПб., 1877.
5. Вукмановић Ј. Паштровићи. Антропогеографско-етнолошка испитивања / Уредник Д.К. Вукчевић. Подгорица, 2002.
6. *Vyhřidal J. Slezská svatba. [Opava], [1894].*
7. Фольклор Калужской губернии в записях и публикациях XIX – начала XX в. Вып. 1. Народные обряды и поэзия / Сост. Н.М. Ведерникова. М., 1997.
8. Вукмановић Ј. Свадбени обичаји у херцеговачком крају // Гласник Цетињских музеја. Цетиње, 1969. Књ. 2.
9. Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963–1976 гг.). Песни. Причитания / Изд. подг. В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, М.А. Лобанов, В.В. Митрофанова. Л., 1979.
10. Лирика русской свадьбы / Изд. подг. Н.П. Колпакова. Л., 1973.
11. Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975.
12. *Pavelka J. J. Horácká «Svarba». Brno, 1926.*
13. *Rekas J. Obrzędowo-obyczajowy kompleks serbskiego tradycyjnego wesela i jego werbalne manifestacje. Poznań, 2005.*
14. Весілля. Київ, 1970. Т. 2.
15. *Виноградова Л.Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002.*
16. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. М., 1984. Т. 1.



© 2009 г. А. НАВРАТИЛОВА

РИТУАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ НАГОТЫ В ЧЕШСКОЙ ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЕ

В обрядовой народной традиции особое место занимает феномен ритуальной наготы, которая состоит в намеренном обнажении человеческого тела или его частей в соединении с выполнением жизненно важных действий, способствующих благополучию.

Хотя проблематика человеческого тела и ритуальной наготы дает возможность заглянуть в мир традиционных представлений, в чешской этнологии ей до сих пор по ряду причин не было уделено специального внимания. Источники, которые мы имеем в своем распоряжении, относятся в большинстве случаев к периоду XIX и XX вв., т.е. к тому времени, когда обстоятельства возникновения и смысл многих ритуалов были уже затенены иными целями и значениями [1]. Собиратели, которые записывали отдельные обычаи, действия и поверья, часто происходили из рядов духовенства, учителей, лекарей и других образованных слоев; вероятно, именно религиозные и моральные доводы приводили их к табуизированию явлений, связанных с телесной наготой как чем-то чрезвычайно неприличным. Об этом свидетельствуют, помимо прочего, и заместительные, иногда даже поэтизированные, обозначения наготы, такие, как: «в костюме Евы», «в Адамовых одеждах», «как Господь сотворил», «без одежды», «полностью без одежды», «неодетый» и т.п.

В материалах, записанных на чешской и моравской территории, мы не найдем прямых свидетельств о существовании эротических игр и забав, при которых бы требовалось обнажение. Также нет конкретных данных о коллективном обнажении частей тела как символической угрозе буре, вихрю, тучам, граду или другим стихийным бедствиям. Обнажение тела в этих случаях было в большей степени документировано у северноевропейских народов, у южных и восточных славян, в Силезии, а также у соседних словаков¹. В чешской народной культуре более всего обычаев, связанных с наготой, по свидетельству старых источников

Навратилова Александра – канд. ист. наук, д-р философии, сотрудник Института этнологии АН Чешской Республики (Брно).

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта Института этнологии Чешской Республики AVOZ 905 805 513.

¹ Славянские данные обобщены в статье [2]. Синтетический взгляд на европейский материал содержится в статье [3], где, однако, материал из Чехии и Моравии (за исключением приграничных областей, населенных немцами) не упоминается.

и отдельных записей начала XX в., сохранилось в аграрной сфере и любовной магии. Некоторые из этих свидетельств пытались интерпретировать в своих трудах классики чешской этнографии – Любомир Нидерле, Ченек Зибрт, Зикмунд Винтер и др.

Попробуем подробнее рассмотреть основные варианты обрядовой наготы, о которой можно найти лишь скудные и неполные упоминания, рассыпанные в журналах, сборниках и региональных монографиях в главах, посвященных местным поверьям и обычаям, и в текстах церковного происхождения, осуждавших (на основе не всегда заслуживающих доверия данных) «распространенные злоупотребления и предрассудки среди священников». Из этих источников можно черпать сведения, необходимые для этнологической реконструкции явления, когда полевые исследования уже невозможны. Нас будут интересовать формы и функции человеческой наготы с точки зрения ее места в чешской народной традиции², а также возможности сравнительного изучения этого явления [4].

Нагое тело занимало особое место в магических действиях, в обрядовых развлечениях и играх, а также при разрешении конфликтов, при этом отдельные части тела становились знаками пренебрежения, оскорбления, протеста, насмешки, угрозы. Нагота использовалась, прежде всего, в ситуациях, где речь шла о репродукции природных сил как условия жизни общества, и в этом значении мы находим ее в чешском и европейском культурном пространстве. Ритуальная нагота является устойчивым атрибутом ритуалов, выполняемых с профилактической целью и с целью обеспечения процветания: она оберегает от болезней, эпидемий, стихийных бедствий, повышает способность отгонять зло и несчастье, обеспечивает благополучие, крепкое здоровье и красоту. Нагота используется в аграрных обычаях, в гаданиях и магии, в народной медицине, в социально-юридических обрядах. Значительную роль она играет в любовной магии и эротических играх и развлечениях молодежи, в некоторых календарных и семейных обычаях, допускающих свободное поведение и разгульные забавы, на свадебном пиру или во время угощения по случаю «введения» роженицы, т.е. окончания периода ее изоляции. В Чехии обнажение тела в этих обычаях сохранилось уже только как забава с сексуальным подтекстом, и только косвенно оно отражает традиционные магические ритуалы, направленные на обеспечение урожая, плодovitости и поддержание витальной силы.

Обнажение тела или его частей (чаще всего груди, гениталий, задницы) совершалось установленным традицией способом, на людях или интимно, в группах или индивидуально. Оно происходило в определенное время года или суток (в полночь, перед восходом солнца, в полдень и т.п.), в календарные праздники (в канун Рождества, на Новый год, в Великую пятницу, в праздник Иоанна Крестителя, св. Андрея и т.п.) или же было связано с окказиональной ритуальной ситуацией (сев, первый выгон скота, изгнание паразитов из дома, сбивание масла, любовная магия и т.п.). Обнажение было приурочено также к определенному месту – оно совершалось на открытом пространстве (на перекрестках, при слиянии рек, около источника, на борозде, на грядке) или в доме (на пороге, около очага, под трубой, на чердаке). Несоблюдение условий могло ослабить совершаемое действие или вообще свести его на нет. Характерной чертой обрядовой наготы является ее связь с некоторыми архетипиче-

² Когда я говорю о чешской традиции, я имею в виду распространение явления на государственной чешской территории, населенной чехами, мораванами, силезцами, немцами и евреями с широкой шкалой различных культурных элементов.

скими действиями, такими, как заключение магического круга, тройной обход, стегание прутком, обрядовое молчание, запрет оглядываться и т.п., а также с вульгаризированными церковно-религиозными элементами (осенение крестом, использование освященных предметов, литургических текстов, предметов и жестов при заговорах и заклинаниях).

Ритуальная нагота имела несколько значений: в связи с девушкой (девственностью) она символизировала нетронутость и чистоту, в то время как в связи со взрослой женщиной она ассоциировалась с плодоносной, жизнеспорождающей силой, особенно когда речь шла о беременной женщине или многодетной матери. Бездетные женщины, согласно народным представлениям, были лишены этой силы.

В земледельческом хозяйстве обнаженное тело должно было усилить действенность труда крестьянина, благоприятно повлиять на его результаты и содействовать получению хорошего урожая. Нагота как магическое средство использовалась при начале полевых работ, пахоте и подготовке почвы, при севе и посадке зерновых, овощей и фруктов, при жатве, при разведении скота и птицы, при доении коровы и сбивании масла. При севе зерновых или посадке фруктовых деревьев и овощей нагота на основе гомеопатической магии должна была стимулировать оплодотворение и будущий рост. При севе огурцов и тыквы человек должен был быть голым или хотя бы как можно менее одетым, чтобы шкурка плодов не была толстой. Для получения крупных и обильных плодов садились или ложились в борозду, катались по полю и грядкам при севе и посадке. Из разных областей имеется информация разного времени об обрядовом катании обнаженных или частично одетых людей по полю и лугу, в основном в канун праздника св. Йиржи (Юрия) и в святоянскую ночь (ночь перед Иваном Купалой). В Чехии молодые женщины и девушки в канун праздника св. Яна Крестителя катались по конопле, а утром гадали, выйдут ли они замуж (по тому, как быстро растения выпрямятся) [5. S. 229]; в других местах валялись по земле при посадке огурцов, капусты, картошки, при прополке мака. Чтобы картофель уродился крупным, в южной Чехии (в Нездржеве) женщины старались повалить в борозде мужчин, а мужчины женщин [6. S. 395]. В Словакии женщины катались по озимым, в Силезии, Польше, Германии и Чехии – также по льну и луку. Передачу плодovitости обеспечивали совместно катающиеся по земле супружеские пары, которые должны были симуляцией соития провоцировать природу к более высокому урожаю. В большей мере, чем в чешских и моравских регионах, эти и подобные обычаи сохранились в Словакии и особенно у восточных и южных славян. Магия плодородия применялась и в запретах – в традиции некоторых неевропейских народов в течение нескольких дней перед засеиванием практиковалось воздержание в еде и половом общении [7. S. 61].

В чешской традиции такие обычаи сохранились лишь как реликты: еще в конце первой половины XIX в. было отмечено представление, что у крестьянина, который во время сева пшеницы дотронулся до жены в постели, хлеба будут поражены головней. По другим данным, хозяин не смел по той же причине при севе пшеницы даже думать о жене [8. S. 539]. Было широко распространено убеждение, что добрый хозяин не должен допустить, чтобы жена сеяла или волочила пшеницу, иначе бы пшеница болела головней. Отрицательное воздействие самого присутствия женщины (особенно во время менструации, после родов) на качество посеянных и посаженных плодов отмечено в свидетельствах из разных концов мира. Запреты подобного рода связаны с религиозными представлениями

(известными в христианском, еврейском и исламском мире) о нечистоте женщины в этот период³.

Особенно насыщены магией обнажения обряды **сева льна**. В западной Чехии перед восходом солнца женщины садились обнаженной задницей на льняное семя [10. S. 196]. У восточных славян хозяин должен был сеять, и не только лен, но также и хлеб, обнаженным и на голодный желудок. Магической силой наделялись детали одежды, которые соприкасались с детородными органами, на основе контактной магии эта сила должна была переходить на все, чего они касались. На западе Чехии в с. Плане был записан обычай, согласно которому сеятельница при первом севе льна оборачивала палец куском подола своей рубахи. В Силезии советовали сыпать зерно в мешки через мужскую рубаху, в других местах трижды просевали зерна пшеницы, проса или фасоль через старые штаны [11. S. 56].

Магия наготы применялась также при **выращивании фруктов**, которые сажались без рубахи, иногда с голой задницей. Посадка поручалась женщинам, в Чехии и Моравии было необходимо, чтобы это были беременные женщины, в немецких областях – также невесты. Верили, что первые яблоки от привоя должна собирать многодетная женщина. Обильный урожай фруктов, как верили в Моравии (Славичинско и Босковицко), обеспечит тот, кто обнаженным выбежит в сочельник в сад и потрясет яблони и вишни [12. S. 75–76]. Аналогично в области Глинецко (восточная Чехия) по хлебному полю бегал утром на св. Матей голый работник, чтобы вызвать урожай [13. S. 275].

Важным моментом жизни крестьянина была **первая пахота**, которую сопровождал обход поля и обнажение женского тела – голым телом следовало коснуться земли (или даже сесть на землю). Лучше всего, если это была беременная женщина, но ни в коем случае не женщина уже не рожаящая, потому что она воспрепятствовала бы вегетации. Магическое воздействие голого тела использовалось также для обеспечения **вбда скота** или при первом выгоне скота на пастбище. Для сравнения укажем, что в Словакии пастухи, которые переводили скот через «живой огонь» ради оберега перед мором, были нагими. Охранная граница от неблагоприятных воздействий кое-где была еще усилена символическим очерчиванием круга, как указано в записи из Нимбурка (Средняя Чехия): «Если пастух хочет сам пасти большое стадо, он должен на Филиппа и Якуба до восхода солнца выгнать стадо на пастбище, раздеться донага, одежду и пастуший посох положить в середине стада и стадо три раза обежать вокруг. Потом он должен вернуться к посоху и одежде, встать на колени и прочитать 8 раз “Отче наш” и “Славься” (Богородице Дево), один раз “Верую” и закончить словами: “Помогай мне Бог Отец, Бог Сын и Бог Святой дух. Аминь”» [14. S. 276].

Специфическое действие было записано в средней Чехии: «В Хлуме и Коуржине еще несколько лет назад (приблизительно около 1900 г. – А.Н.) покойный Шиманек украшал в вечер перед 1 мая корову зелеными ветками и покрывал ее чистым покрывалом. Потом раздевался и вел корову за повод (или сидя на ней верхом) на перекресток, где ее привязывал к кресту около дороги и совершал молитву; потом брал покрывало, собирал им весеннюю росу с травы и хлебов, мокрым клал его опять на корову и гнал домой. Дома вешал покрывало на жердь

³ При их объяснении надо принимать во внимание и наличие подобных запретов в охотничьих обычаях, на которые указывал Д.К. Зеленин [9]. Запрет на присутствие женщин продуктивного возраста (не старух) на охоте был основан на их специфическом запахе, который мог бы отпугивать зверей (см. [7. S. 274–275]).

в комнате, выжимал из нее росу в сосуд [...] и давал ее выпить скоту. Коро­вы у него весь год были здоровые и хорошо доились» [15. S. 417]. Различные варианты этого обычая, связанного с магическим собиранием росы для повы­шения удойности коров, в чешских областях совершались еще в первой по­ловине XIX в. Нагота должна была обеспечить также хороший результат акта оплодотворения скота. В Валахии нагой парень или девушка после захода сол­нца проводили корову, приведенную от быка, трижды вокруг гумна в овине [16. S. 199]. Чтобы конь был буйный, хозяин должен был дать ему съесть одуванчик, который голым выкопал в одиннадцать часов вечера в Великую пятницу (перед Пасхой).

Чрезвычайно устойчивыми были представления о влиянии нечистой силы на **дойность коров и сбивание масла**. Когда не удавалось сбивание масла, нагой мужчина исполнял танец с подскоками вокруг масленки (в моравской Валахии). Подобным же способом «устрашала» хозяйка плохо подходящее тесто в деже [12. S. 76]. Признание наготы как действенного магического средства в «молоч­ном производстве» отмечено и в других областях Европы, например в Бретани, Нижней Австрии, у южных славян. В западной Чехии бытует представление о том, что если на 1 мая в полночь нагим сбивать масло, оно будет в обилии целый год [10. S. 73].

Связь древних представлений о магическом круге с наготой отмечается в действиях, которые способствуют **разведению птицы**, как это видно из запи­си моравского священника и собирателя Вацлава Кролмуса в его рукописном собрании поверий первой половины XIX в.: в сочельник утром «хозяйка, пол­ностью обнаженная, сидя на заслонке печи с веретеном в руках, прядет нити, которыми обвязывает ноги птицы, чтобы она хорошо неслась» (цит. по [17]). Подобные действия практиковались и для охраны пчел: «Чтобы пчел не украли, хозяин в полночь перед Рождеством совершенно голый должен спрясть нить, а утром, когда услышит первые удары колокола, обежать нагим, не оглядываясь, трижды вокруг пчельника и обвязать его этой нитью вокруг. Если вор проберется в пчельник, он не сможет оттуда выйти, пока хозяин не выпустит его» (Угорский Брод в юго-восточной Моравии) [18. S. 334]⁴. В Валахии в окрестностях г. Визо­вице хозяин, чтобы у него хорошо пчелы роились, в Великую пятницу трижды нагим обходил ульи [20. S. 70].

Апотропейные свойства наготы связаны с убеждением, что человеческое тело, избавленное от одежды, имеет способность отгонять злые силы, демонов и всякие опасности и охранять от сглаза. Это поддерживало веру в действен­ность различных амулетов и талисманов против сглаза и болезни, носимых на голом теле. Южные славяне изгоняли духов, вызывающих болезнь, тем, что человек показывался им обнаженным [19. S. 842]. Реликты подобных представ­лений можно найти в чешской, польской и немецкой фольклорных традициях, в мотивах рассказов и сказок об отпугивании черта, водяного, волка, медведя (или других животных, преследующих человека) обнаженными частями тела – женской «щербиной», раскрытыми ногами голой женщины, стоящей на голове в виде ножниц или тисков, мужским «сверлом (буром)» или голой задницей [21. S. 690–691].

⁴ Подобные действия упоминаются в словацких и других европейских источниках. У южных славян, чтобы пчелы лучше роились, люди спали в канун роения нагами: в Германии, чтобы роящиеся пчелы вернулись обратно в улей, женщина показывала им голую задницу и т.п. (ср. [19. S. 842]).

У многих народов существовало представление, что нагота является одной из форм ритуальной чистоты и способна **сообщать магическую силу** предметам. У восточных славян нагой кузнец делал топор как амулет для бездетных женщин и женщин, у которых умирали дети [2. С. 357]. В западной Моравии (в области Горацко) считали, что самое лучшее топориче, которое не дерет и не жжет руки, делается из бука, который принес из леса голый человек [22. S. 51]. Имеются также чешские свидетельства о магическом воздействии трав, собранных в определенное время года нагишом и используемых, например, охотниками и браконьерами для чар, которые должны были обеспечить им удачную охоту. «Чтобы ружье было счастливым, в Великую пятницу до восхода солнца иди голым и сруби грушу, и руби ее против восхода солнца, и иди прочь, и не говори ни слова. Потом дай из нее сделать приклад, ружье будет счастливым». Браконьеры ходили нагими в день Иоанна Крестителя перед восходом солнца собирать мелиссу (мяту, божье дерево). Дома они варили ее в уксусе и омывали ею ружье, которое после этого всегда должно было попадать в цель⁵ [24. S. 16].

В подобном значении ритуальная нагота использовалась для **защиты урожая и скота** от вредителей, мышей, гусениц и различных вредных насекомых, от злых сил и ведьм. К 1705 г. относится запись о том, что в одном селении в Чехии (около Йичина), где «население отличалось особенной суеверностью, в пятницу утром одни не очень прилично одетые, другие совсем голые обходили свои дома и стучала в косы, будучи твердо убежденными, что этим звоном они отгоняют змей, жаб и другую живность» [25. S. 22]. На Копаницах (юго-восточная Моравия), если кто-то хотел избавиться от насекомых, вставал на св. Гату (25 февраля) утром до света, обнаженный, брал грязную ветку, обходил с нею вокруг своего двора и сада, а потом перебрасывал ее через забор, хоть к соседу [26. S. 146].

Из области Подлипанско в Чехии имеется свидетельство, что обнаженный хозяин обходил в Зеленый четверг перед восходом солнца луга и бил цепом по норам крота, чтобы кроты не портили будущую косьбу. В Моравии ходила нагая женщина по полю и стучала серпом о землю – для охраны от кротов. Для отгона воробьев с пшеничного поля в Смидарах в Чехии существовала такая практика: хозяин приходил на поле, раздевался донага и обходил его вокруг, не произнося ни слова. На каждом углу поля он откусывал один колос, причем нельзя было помогать себе руками. Колосья потом он относил в низкий кустарник, куда должны были слететься с поля воробьи и уже не вредить хозяину [5. S. 185]. Аналогично в Грабешине в области Чаславско хозяин нагим должен был обежать в полночь поле без единого слова, чтобы его никто не видел, в трех углах он должен был сорвать по колоску, а с четвертого, на котором он колос не срывал, ему следовало с поля уйти. Согласно другой информации, этот последний угол он должен был пропустить, чтобы через него все вредители могли убежать [27. S. 120; 28. S. 539]. В Крконошах рассказывали, что хозяин, который хотел иметь хороший урожай, должен был обежать в канун праздника св. Юрия (23 апреля) нагим вокруг поля. Часто этот обычай совершался только на пасхальной неделе, когда он соединялся со съеданием «мазанца» (сдобного пирога) и с втыканием освященных веточек вербы или закапыванием яиц на поле.

⁵ Запись взята из рукописной книжки второй половины XVII в. г-на Йироушка из Коваржова, что около Милевска (Средняя Чехия), который ее унаследовал от своих предков. Подобные поверья были распространены также среди пастухов и мельников. В других местах нагие охотники собирали траву, называемую барвинок, которую использовали (кроме окуривания ружей) и для других колдовских действий (см. [23. S. 91]).

Архетип круга использовался также в ритуале магического опаживания поля или сельских угодий обнаженными людьми, по большей части молодыми парнями или девушками, с профилактической целью: круговая борозда должна была охранять село от мора, холеры или других эпидемий, от нечистой силы и злых людей. Архаические варианты этого обычая богато представлены в этнографических источниках, прежде всего, в России (опахивание) или, например, у сербов-лужичан, где крестьяне для охраны против мора делали обход с плугом, в который было впряжено шесть обнаженных девушек. Во главе процессии шел обнаженный работник, а перед ним – нагая вдова, державшая в руке хворостину («die Rute») [19. S. 836]. Чешское свидетельство, записанное Вацлавом Кролмусом, относится к первой половине XIX в.: «В Кршесейне, говорят, три женщины ночью тащили по полю плуг, не имея на себе одежды, по-видимому, ради урожая» [15. S. 39]. В связи церковными запретами и под давлением светских властей этот обычай стал исчезать, и постепенно начали преобладать его развлекательные составляющие.

Как показывают многочисленные свидетельства из разных славянских областей, обнажение нижних частей тела (задницы и гениталий) использовалось для защиты от стихий – града, туч, вихря, наводнений и других бедствий [2. С. 356]. Древние корни этих действий относятся к античному периоду – уже Плиний рассказывает, что дураки отгоняли дождь тем, что показывали небу обнаженную задницу. Демонстрация голой задницы и гениталий считалась оскорблением. Известны исторические свидетельства о том, что женщины в период войн и осад городов задирали юбки, обнажали свои половые органы и поносили неприятеля.

У южных и восточных народов был распространен обряд поливания водой обнаженной девушки, увитой растениями (болгарская *пеперуга*, греческая *пеперуна*, сербская *додола*, украинская *тополя*) ради вызывания дождя. В Чехии это были ритуалы, связанные с фигурой короля в троичных обрядах, его дожденосная функция, однако, была уже давно забыта [29. S. 50]. Единственное свидетельство об обычае призывания дождя на нашей территории, записанное Фердинандом Зелеховским, миссионером в Бехинском крае, в южной Чехии, относится к 1697 г.: «В округе Ломнице, Залши и Драхова сельские девушки, прося дождя, собираются большой группой в сумерках на лугах, громко поют жнивные песни и, наконец, приказывают одной из них, непорочной девушке (обычно выбирается восьмилетняя девочка), обнаженной спуститься в колодец и разлить из него воду вокруг; этим, говорят, призывают с неба дождь на посевы» [30. S. 290].

С верой в магическое воздействие наготы для отгона стихийных бедствий связан также обычай, который удерживался местами, например в области Злинско в юго-восточной Моравии, до начала XIX в.: чтобы воспрепятствовать распространению пожара, обнаженная женщина трижды обегала горящую постройку. Верили, что обнажение человеческого тела способствует соединению со сверхъестественным миром, поэтому оно использовалось в разнообразных жизненных обстоятельствах, например для того, чтобы забеременеть, чтобы получить особые способности или знания, увидеть душу умершего, а также чтобы найти украденное имущество и обнаружить злодея. А. Вацлавик записал в начале XX в.: «Почти во всей Моравии и в западной Словакии я слышал, как человек, у которого украли ценную вещь, танцевал в погребке (подвале) обнаженный до тех пор, пока злодей не объявится» [12. S. 356–357] (ср. также [2. С. 356–357]).

Тот же автор указывает, что еще около 1920 г. в Словакии случалось, что женщины, которые хотели в суде подтвердить правдивость своего признания,

просили разрешения сделать свое признание обнаженными. Нагота в подобных случаях понималась как последний **способ убеждения**. Значение обнажения тела в народной юридической практике подчеркивает также тот факт, что подозреваемые были на судебном разбирательстве острижены по всему телу, чтобы они не могли в волосах скрыть какие-либо чары⁶. При так называемой межевой присяге в споре о границах земельного участка обнаженный свидетель стоял во весь рост или на коленях в выкопанной могиле, повернувшись на восток, с куском дерна на голове, что означало, что если бы он давал ложную присягу, земля бы его поглотила [31. S. 267–268].

Нагота ассоциировалась с опасностью, агрессией и выступала как характерный **признак демонологических персонажей** в фольклоре. Русалки и водные вилы у западных славян показывались чаще всего нагими или слегка одетыми, так же и различные другие дикие люди появлялись нагими и обросшими густой шерстью [32. S. 678, 682, 686]. В устной народной традиции упоминаются ночные сборища ведьм, особенно в известные колдовские ночи перед первым мая, когда они голыми собираются на перекрестках, летают верхом на помеле или на козле до рассвета, пока не запоет петух, меняются телами с животными и т.д. Некоторые из этих суеверных представлений сохранились до конца XIX в. Особую силу имели ведьмы в ночь на св. Юрия, а еще чаще – на свв. Филиппа и Якуба, когда они брали воду из ручья, текущего на три стороны, раскорячившись и обнаженными, или бегали нагими по чужим пастбищам, волочили за собой травяную плахту (покрывало) и собирали на нее росу. Дома потом вешали ее и доили из нее молоко, которое отбирали у чужого скота. В Старом Быджове в области Градца Кралёве (восточная Чехия) записано свидетельство о том, что «в день свв. Филиппа и Якуба [...] ведьмы идут в полночь на перекресток – как их Господь Бог сотворил и с подойником на голове – и собирают росу на плахты; при этом они никем не должны быть замечены, иначе бы чары не помогли. Придя домой, они выжимали плахты своим коровам в корыто. После этого их коровы давали в два раза больше молока, а коровы хозяина, на чьем поле роса была собрана, не доились вообще» [33. S. 464]. Подходящим временем для разного вида колдовства был также пасхальный период: «Когда женщина хочет отобрать молоко из какого-нибудь дома, она идет в Зеленый четверг – в костюме Евы – за водой перед восходом солнца, однако ее никто не должен встретить» [34. S. 22].

Особенно действенной считалась нагота в **любовной магии**, где она была не только составной частью колдовства для возбуждения телесной любви, но также и средством для победы над соперницей. Магические практики были привилегией старых женщин, называемых ведьмами или *богинями* (в Моравии), часто их, однако, осуществляли сами молодые женщины и девушки. Часто колдующая женщина давала мужчине средство, с которым сама была в контакте, например, предлагала любимому мужчине испить воды, в которой сама умылась, или из такой воды готовила еду, как о том свидетельствует запись из моравских Копаниц. Девушки мылись в воде из 9 или 12 источников, потом из последней воды замешивали лепешки или другую еду, которую давали съесть своему «суженому» [12. S. 211]. Более сложный случай «кушанья любви» записан в Словакии: колдующая девушка оголяла нижнюю часть тела, наклонялась, а мать или другая

⁶ Волосы, состриженные с человеческого тела (особенно со срамных мест), служили, подобно телесным жидкостям (кровь, моча, слюна), магическим средством для разного вида чар с целью достичь хорошего урожая, удачи в разведении скота или в любовных делах.

надежная женщина разбивала на ее поясице яйцо, содержимое которого стекало по заду девушки в подставленный сосуд. Из таких околдованных яиц готовили яичницу, которой угощали парня. Если он ее хоть немного съест, говорят, никогда больше девушку не покинет [35. S. 19]. Известны старые польские и русские свидетельства XI в., согласно которым невесты мазались медом и нагими катались в пшенице. Зерно, впитавшее в себя «запах блаженства» запекали в печенье, которое должно было в мужчине, который его съест, возбудить чувство любви (цит. по [36. S. 36]).

Обнажение было также необходимым условием любовных гаданий девушек о суженом. Моравский священник П. Мариан Ульманн записал в своем сочинении 1762 г., что в сочельник девушки раздевались донага и «выметали комнаты, оставляя двери открытыми настежь. По тому, что в это время влетит в комнату, судили о своем будущем супруге» [37. S. 351–352]. В книге приходского священника Яворницкого, относящейся к 1827 г., говорится, что «девушки, которые хотят выйти замуж, должны в рождественскую ночь молиться без всякой одежды, тогда им потом их милый приснится во сне». В восточной Чехии еще до начала XIX в. в сочельник девушки молились перед сном нагими [38. S. 181]. По той же причине обнаженные девицы вечером на св. Андрея садились на печную плиту [39. S. 353]. Повсеместно было распространено представление, что кто нагим на св. Андрея сорвет вишнёвую веточку, поставит ее в воду, чтобы она распустилась, и возьмет ее с собой на заутреню в костел, увидит там всех сельских ведьм.

В практиках **лечения** телесная нагота символизировала зарождение нового, считалась магическим средством, которое помогает предотвратить болезни и всякое зло. Например, чесотку в области Кладско в северной Чехии советовали лечить следующим образом: «На святую Троицу иди перед восходом солнца на какой-нибудь луг, там опустишься на колени, перекрестись и читай “Отче наш” и “Богородицу”, а потом трижды нагим покатайся по земле» [40. S. 153]. Наиболее подходящим временем для «врачебных чар» был праздник св. Яна Крестителя. Человек, который собирает в этот день перед восходом солнца лекарственные травы, должен быть нагим. В области Глинецко в восточной Чехии вечером перед св. Яном Крестителем обнаженные люди залезали на ель и старались сорвать шишку, которая росла выше всех. При этом они не смели разговаривать. Шишку потом оставляли возле печки, чтобы она высохла, семена вытряхивали и растирали в порошок. Верили, что тот, кто порошок этот понюхает, будет неуязвим [13. S. 72]. Падучую (эпилепсию) лечили тем, что вечером перед св. Яном нагая женщина выкапывала ямку, сажала туда куст красного винограда, и при этом произносила «какие-то слова» [41. S. 44].

С **частичной наготой** в чешской обрядовой традиции мы встречаемся чаще, чем с полной наготой. Как обнаженный понимался человек в одной лишь рубашке, без пояса, с открытой головой, босой. В одной лишь рубашке и с непокрытой головой селяне совершали различные действия, например, в области Седлчанско в Чехии на праздник св. Матеев мужины и женщины в одних рубашках обегали все деревья в саду, чтобы они хорошо родили. Как обнаженная воспринималась и женщина с распущенными волосами. Материалы подтверждают, что женщина не показывалась на людях с непокрытой головой, простоволосой ее нельзя было положить в гроб. С непокрытой головой ходили лишь молодые незамужние девки. Иногда для символизации наготы хватало босой ноги. Женщина после рождения ребенка не смела весь период 40 дней (6 недель) ступить на землю

босой – согласно народным поверьям, в ее тело мог проникнуть демон. Этот мотив присутствует в обыденном поведении и в устной народной традиции на всей чешской территории, чаще всего с объяснением, что иначе бы роженице «черт вылизывал ступни» [31. S. 267–268]. С другой стороны, прикосновение босой ноги к острому предмету являлось апотропейным действием: в области Хрудимско в Средней Чехии в Великую пятницу, как только утром вставали с постели, ступали босой ногой на косу, чтобы летом никакая ядовитая тварь их не укусила [42. S. 442]. Хождение босиком может пониматься как наказание или покаяние: например, в Костелце в Средней Чехии в 1570 г. осужденная на смерть Дорота Скршиванкова из Новой Вси получила прощение, однако в качестве наказания должна была (кроме соблюдения строгого поста) целый год ходить босой и смела обуться только когда шла в костел [43. S. 108].

Об обнажении тела во время календарных праздников и торжеств в течение года, распространенном преимущественно у южных и восточных славян, в чешской культуре не сохранилось прямых свидетельств. Нет сомнений в том, что существовали различные забавы и игры эротического характера, например, во время празднования летнего солнцеворота, как об этом пишет Л. Нидерле в «Жизни древних славян», или игры в рамках свадебного обряда. В некоторых областях юго-восточной Моравии еще в начале XX в. сохранялся обычай «выплаты» друзьям и подружкам, организуемой женатыми мужчинами на второй день свадьбы. Каждую из девушек клали на лавку, задирали юбку и били по голой заднице.

Приведенные примеры из чешской обрядовой культуры показывают, какое значение приписывалось ритуальной наготы в социальном и культурном контексте жизни традиционного сельского общества. Нагота была, как правило, составной частью более широкого круга действий, совершаемых в экстремально трудных ситуациях, требующих особой демонстрации взаимодействия природных и человеческих усилий для достижения процветания и благосклонности высших сил или для устрашения злых сил и преодоления опасности.

На основании источников можно заключить, что в чешской традиции воспроизведены архетипические значения и формы магических символических манипуляций с нагим телом, по внешним признакам аналогичные центральноевропейским и славянским – в широком смысле – контекстам. Определенная исключительность (редкость) фиксаций наготы в этнографических источниках старше середины XIX в. связана преимущественно с рядом институциональных и психологических факторов, из которых отметим три момента: 1) радикальность борьбы гуситской реформации с магией человеческого тела и наготы в процессе искоренения религиозного плебейского хилиазма адамитов в первой половине XIV в.; 2) репрессивная государственная и католическая контрреформация, которая преследовала языческие заблуждения и мракобесие; 3) табуирование подобных тем просвещенными собирателями-«будителями» во избежание девальвации сложившегося образа народной традиции и культуры. Нельзя также не учитывать размах экономического и медицинского просвещения и образования, которое держали в своих руках священники и светские блюстители нравов, а также просвещенная интеллигенция – учителя, врачи и другие ее представители. В стремлении искоренить остатки язычества и суеверия они издавали различные книги, рукописные и печатные (в народе называемые «гербариями» или «вербариями» – *herbáře, verbáře*), содержащие инструкции, как вести сельское хозяйство, заниматься садоводством, разводить скот, как избавиться от насекомых и нечистот в доме, объясняли бесполезность и вред суеверий при лечении скота и людей и т.п., и закладывали, таким образом,

явно прагматический подход к овладению технологией производства в противовес магическим практикам и обычаям⁷.

Изучение этих вопросов, а также реминисценций и трансформаций традиционных поверий и представлений о нагоде человеческого тела в современные, мнимо не-ритуальные манипуляции с телом/наготой в их соотношении с другими практиками, еще далеко не завершено.

Перевод с чешского М.М. Валенцовой

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Navrátilová A.* Reflexe náboženské dimenze lidového obřadu v české tradici // *Náboženství v českém myšlení. První polovina 20. století*. / Eds. J. Gabriel, J. Svoboda. Brno, 1993.
2. *Азанкина Т.А., Валенцова М.М., Топорков А.Л.* Нагота // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3.
3. *Nackt, Nacktheit* // *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* / Eds. E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli. Berlin; Leipzig, 1934–1935. Bd. VI.
4. *Navrátilová A.* Nahota v obřadní tradici české kultury // *Náboženství a tělo* / Eds. I. Doležalová, E. Hamar, L. Bělka. Brno, 2006.
5. *Košťál J.* Rostlinstvo v podání prostonárodním. Velké Meziříčí, 1902.
6. *Stránská D.* Lidové obyčeje hospodářské // *Národopisný věstník československý*. Praha, 1930. Т. XXIII.
7. *Stránská D.* Lidové obyčeje hospodářské // *Národopisný věstník československý*. Praha, 1931. Т. XXIV.
8. *Z. Kostełce nad Vltavou* // *Květy*. Praha, 1846.
9. *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. I. Запреты на охоте и иных промыслах // *Сборник Музея антропологии и этнографии*. Л., 1929. Т. 8.
10. *John A.* Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. Reichenberg, 1924.
11. *Drechsler P.* Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien. Leipzig, 1903–1906. Bd. II.
12. *Václavík A.* Výroční obyčeje a lidové umění. Praha, 1959.
13. *Adámek K.V.* Lid na Hlinecku. Praha, 1900.
14. *Hajný A.* Lidový život v Jíkví před 50 lety // *Český lid*. 1931. R. 31.
15. *Krolmus W. S.* Staročeské pověsti, hry, slavnosti a nápěvy. Praha, 1864.
16. *Štásmý J.* Pověrečné představy a praktiky spojené s chovem dobytka na Valašsku // *Československá etnografie*. Praha, 1961. R. 1.
17. *Robek A.* Krolmusova rukopisná sbírka // *Český lid*. 1959. R. 46.
18. *Bartoš F.* Pověry a zvyky lidu moravského při hospodářství // *Český lid*. 1892. R. 1.
19. *Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens* / Eds. E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli. Berlin; Leipzig, 1934–1935. Bd. VI.
20. *Čížmář J.* Národopisné a životopisné paměti Vizovic. Vyškov, 1938.
21. *Polívka J., Kubín J. Š.* Lidové povídky z Podkrkonoší. Podhoří západní. Praha, 1922.
22. *Pernica B.* Rok na moravském Horácku a Podhorácku. Havlíčkův Brod, 1951.
23. *Kořenský J. K.* Rostlinstvo v národních písních, pověstech, bájkách a obyčejích. Praha, 1878.
24. *Zibrť Č.* Myslivecké pověry ze starých časů v Čechách. Písek, 1889.
25. *Profeld B.* Balbínovy zprávy o lidových pověrách // *Český lid*. 1931. R. 31.

⁷ Большую часть этой литературы составляли переводы с немецкого. Только в 1792 г. в Моравии вышел список «Открытые тайности чародейничьих кунштů к vejstraze a vyučování obecního lidu o pověrách a škodlivých bludech. Sepsané v německé řeči od Pána z Eckartshausen. Do moravského jazyka přeložil upřímný milovník své vlasti, v Olomouci, vytištěné u Jozefy Hirnolvy, skrz Jozefa Losertha, faktora. 1792». Из научной литературы укажем книгу «Způsob aby se vyplenil všechen hmyz bez jedu nebo pochopitelně naučení aby se vyplenily německé myši, štěnice atd... Sepsaný od Jana Wenera, doktora lékařského umění a pražského fyzika. V Praze, 1810». С другой стороны, выходили в этот период также издания, содержащие молитвы и суеверные благословения для защиты от неприятеля в битвах и на дорогах, от пуга, от злых духов – воздушных, земных и водяных, авторами которых были священники, и они должны были быть одобрены и самой римской церковью, и папским престолом. Эти списки переводились, переписывались и распространялись в народе. Ср. [44].

26. *Bartoš F.* Lid a národ. Velké Meziříčí, 1885. D. 2.
27. Čáslavský kraj. Čáslav, 1907. D. 1.
28. Květy. Praha, 1846.
29. *Frolec V., Pavelčík A., Zemek M. a kol.* Jízda králů. Lidový obřad, hra, slavnost. Praha, 1990.
30. *Podlaha A.* Zprávy misijnářův o českých pověrách lidových z druhé polovice XVII. století // Český lid. 1895. R. 4.
31. *Navrátilová A.* Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha, 2004.
32. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. Warszawa, 1967. T. II. Kultura duchowa.
33. Časopis Českého Musea. Praha, 1853.
34. Beseda učitelská. Praha, 1882. R. XIV.
35. *Holuby J.Š.* Čarodejné zariekanie a klatby u ľudu slovenského // Slovenské pohľady. Turčianský sv. Martin, 1884. R. 4.
36. *Komorovský J.* Tradičná svadba u Slovanov. Bratislava, 1973.
37. *Peřinka F.V.* Některé pověry moravské z 18. věku // Český lid. 1910. R. 9.
38. *Krušina J.* Dějiny Trpína a okolí. Praha, 1948.
39. *Reinsbegr-Düringsfeld Otto F.* Fest-Kalender aus Böhmen. Prag, 1864.
40. *Kubin J. Š.* České Kladsko. Praha, 1926.
41. *Zíbrt Č.* Pokusy o přirozený výklad pověr československých na sklonku XVIII. a na začátku IX věku // Český lid. 1899. R. 8.
42. Chrudimsko a Nasavrcko. Chrudim, 1912. D. III. Obraz kulturní.
43. *Vlasák F.* O soudnictví v našich městech za starodávna // Naše Polabí. 1923–1924. D. I.
44. *Adámek K.V.* O černokněžnických knížkách // Národopisný věstník československý. Praha, 1928. D. XXI.



© 2009 г. О. В. БЕЛОВА

ЧЕРНЫЙ ЦВЕТ В КАРТИНЕ МИРА СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

Черный цвет, черное – один из основных элементов цветовой символики, выступающий в оппозиции *белое – черное* (противопоставлен белому цвету как «темный», непрозрачный, «плохой», «злой») или в триаде *белое – красное – черное*. По сравнению с другими цветами, особенно белым и красным, черный цвет обладает более конкретной и однозначной символикой, ассоциируясь с мраком, землей, смертью, нечистотой, с «чужим», злым или демоническим началом, с поусторонним миром [1; 2. С. 481–482; 3. С. 43–44].

Этим, возможно, обусловлен запрет на приложение эпитета «черный» к предметам и объектам, наделяемым сакральным статусом: например, нельзя говорить о хлебе «черный», следует сказать – «ржаной» (рус. рязан., владимир.). Эпитет «черный» придает слову дополнительное отрицательное значение, ср. *черные слова* (рус.) ‘брань’, ‘проклятие’, *черные дни* (рус.) ‘бедность, неудача, горе’, *черное жыто* ‘ядовитое растение спорынья’ (полес. брест.).

Черный цвет в космогонических представлениях. По легенде из Македонии (Прилеп), день сменяется ночью, потому что Бог постоянно разматывает поочередно два клубка пряжи – белой и черной [4. С. 55]. Сравни загадку о смене ночи и дня: «Чорна корова всіх людей поборола, а біла кобила всіх зведе» (укр.).

Черный цвет противопоставляется белому как злой – доброму, грешный – праведному. В «Chronica Slavorum» Гельмольда (XII в.) упоминается *Чернобог* – злое божество, которому древние славяне приносили жертвы наряду с добрым богом (*Белобогом*). По поверьям поляков Вармии и Мазур, грешные души являются в виде черных теней, праведные – в виде белых; души грешников появляются также в виде животных черной масти (собаки или кошки). По чешскому поверью, души висельников блуждают в виде черных псов. Души некрещеных детей (*tauje, touje*) летают в облике черных птиц (словен.).

Черный цвет в народных представлениях – цвет смерти, ср. приметы: если черная корова смотрит в окно в избу, в доме кто-нибудь умрет (бел.); если у новорожденного жеребенка черно во рту – волк съест его в то же лето (бел.); если запоет черная курица – к добру, она «отпевает» врагов (бел.). У всех славян черный цвет считается траурным, соответственно велика символика черного в погребальном обряде. Для снятия мерки с большого использовали чер-

Белова Ольга Владиславовна – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

Работа выполнена в рамках проекта «Этнолингвистическая база знаний “Полесский архив”» (РГНФ 07–04–12113в).

ную нитку (бел.). Если ребенок мучился в агонии, лицо его прикрывали черным платком (бел.). В гроб покойнику клали черную ленточку или кидали ее в могилу (бел. брест.). Мужчин хоронили в черном гробу, девушек и парней – в белом или светло-сиреневом, детей – в голубом (пол. краков.). На Рязанщине взрослых хоронили в черных гробах, молодых мужчин – в голубых, девушек – в розовых. В Полесье в семьях, где был траур или если в прошедшем году в семье был покойник, пасхальные яйца красили в черный или другие темные – зеленый, фиолетовый, синий – цвета ([5], гомел.). В Боке Которской (Сербия) «траурные» пасхальные яйца также были черного цвета. Черные яйца относили на могилы на первый или на второй день Пасхи для поминания умерших (черногорцы племени Кучи).

Черный цвет – одна из характеристик потустороннего мира, «того света» (ср. макед. *църна* ‘тот свет’). В заговоре на изгнание болезни покойника, который лежит в гробу в черной хате в черном лесу, просили забрать болезнь: «Мне белы свет, табе чорны лес» (бел. могилев.) [6. С. 159]. Местами изгнания болезней в заговорах являются «черное море» (бел., болг., серб.), «черная земля» (бел., серб.), «черная гора» (болг., серб.), «черное поле» (серб.). По карпатским поверьям, клады сторожат черный орел, черный медведь, большой черный «гад».

В некоторых регионах жертвенное животное, предназначенное для обитателей потустороннего мира, должно было быть черного цвета, например, в районе Разлога для курбана предназначались черные бараны (с.-з.-болг.).

Черный цвет является одной из основных характеристик персонажей, которым в народной культуре присвоен статус «чужих» – инородцев, иноверцев, мифологических персонажей [7]. В севернорусских и уральских легендах фигурирует *черная (чернокожая)* чужь. Признак «черный» в польской фольклорной традиции прилагается к шведам, цыганам и жмудзинам, что отражают клише *czarny jak Szwed, czarny jak Cygan, czarny jak Żmudzin* [8. S. 133]. У поляков бытует поверье, что русины (карпатские украинцы) обладают «черным небом»; те в свою очередь считают, что «*чи mazura czarna rura* [плотка]» [9. S. 180–181]. Аналогичный признак приписывают мазуры – «литвинам» и «жмудзинам», краковяки – гуралям, поляки – цыганам; в русской традиции *чернонёбыми* называют жителей Коломны [8. S. 31; 10. С. 331]. Согласно полесской легенде, прародителем цыган является некий «черный человек», от которого и пошел весь этот народ ([5], волын.).

Черный цвет может выступать как показатель того, что персонажи, отмеченные им, совершили в прошлом неблагоприятный поступок, за что и были наказаны. По болгарским легендам, от непочтительного сына Ноя, насмеявшегося над наготой отца, произошли «пияниците, резилите, църните и темните луге» (пьяницы, насмешники, черные и темные люди), а также цыгане и «арапи». От неблагодарных подданных, оклеветавших своего царя, произошли «болгарские цыгане» – царь проклял клеветников, и они «с виду почернели» [11. С. 53]. Поляки считали, что евреи носят черную одежду якобы в знак траура по Иисусу Христу, которого они распяли, так и не уверовав в него (Подлясье, [11. С. 42]).

Чернота «чужих» может объясняться их связью с нечистой силой (ср. пол. *czarny* ‘русин’ и ‘дьявол’). Черный цвет волос у цыган объясняется их родством с чертом: цыгане произошли от черта и хромой девушки из числа фараоновых людей, преследовавших Моисея и евреев во время исхода из Египта (Галиция). Поляки в Подлясье говорили, что евреи похожи на чертей, потому что они черноволосые и смуглые [11. С. 41–42]. «Родство» евреев и черта проявляется также в том, что у них черная, похожая на смолу кровь (гуцул.) [11. С. 58]. В обрядовых масках «чужих» персонажей

(«еврея», «цыгана» и др.), которые часто осознавались как существа, связанные с нечистой силой и демоническим миром, преобладали белый и черный цвета.

Черный цвет маркирует различных демонологических персонажей [12] как в совокупности (например, рус. калуж. *чёрная планида* 'нечистая сила'), так и индивидуально. Локальные названия черта отражают его связь с черным цветом: рус. *чёрный, чёрный шут, черняк црни* (хорват.), *čornu* (в.-луж.), *carnu* (н.-луж.), *czarnu, czarni bóg* (кашуб.), *вран* (болг., хорват.), *vranić* (хорват.). Русские представляют как существ черного цвета (с черными телами и лицами) домового, обитающего в доме *подпечного*, банника, овинника, рижника, лешего, полудницу, полевого духа «удельницу», водяного, шуликунов. Богинки (з.-слав.) и русалки (в.-слав.) имеют черные зубы или клыки. По поверьям болгар, вампир имеет черную вонючую кровь; украинцы Карпат считают, что у черта кровь тягучая и черная, как смола. В сербских мифологических рассказах и эпических песнях упоминаются *црни Арапи* – трехглавые демоны, обитающие под землей; в одной хорватской эпической песне «черный арап» преследует сватов в образе огромного змея с поднятыми крыльями и разинутой до облаков пастью. В виде черного ветра налетает чудовище *ала* (Хомолье, Болевац), вызывающее болезнь человека.

Черный цвет у демонов может быть приобретенным: черт почернел, обгорев в первом огне, который развел Бог (бел.). «Черные» мифологические персонажи могли наводить черный цвет на людей и животных. Так, 1 марта девушки надевали красные амулеты, чтобы «не почернеть» при встрече с бабой Мартой, чтобы баба Марта «не сделала их черными» (капанци, Странджа).

В черных одеждах являются богинки, русалки и домовая (Полесье), суденицы – духи судьбы (серб., болг., макед.). Поляки говорили, что планетник (атмосферный дух, способный разгонять тучи) носит черную шляпу. По сербскому поверью, у черта есть черная палка, с помощью которой он всех дурачит (Чачак). Колдуны-чернокнижники осуществляют свою магическую деятельность с помощью «черной книги», на черных страницах которой нанесены белые таинственные знаки (в.-слав.).

Происхождение некоторых демонов связано с животными черного цвета, и сами они имеют вид черных зверей или птиц или распоряжаются ими. Духи-обогатители (словац. *zmok, rarášik, škraitok, božik*, хорв. *тинтилин*, серб. *цицкавец*) появляются из яйца, снесенного черной курицей, и выглядят, как черный цыпленок. У болгар известны: *мамник, мамниче* – черный цыпленок из выношенного ведьмой за пазухой яйца, отбирающий молоко у коров (ю.-родоп.); *мамници, мамяци* – черные бабочки с желтыми крыльями, выношенные ведьмой за пазухой (карнобат.). Большую черную бабочку (*вещерица*) себе в помощь ведьма выводит из большого яйца (пловдив.). По полесскому поверью, «черта» в виде черного ворона держали за печкой, кормили яичницей, а он в благодарность приносил хозяину краденое добро (бел.).

Нечистый дух в виде черной с красными точками бабочки вселяется в женщину, делая ее вештицей (болг.). По поверьям, нечистый дух, изгнанный из тела человека, является в виде черного паука (пол.), черного червячка (рус. калуж.). Белорусы считали, что появление черного животного (собаки, кошки, поросенка, курицы) после смерти чародея – свидетельство того, что из него вышел черт; это животное следовало тут же убить, проткнув осиновым колом.

Черт появляется в виде черного козла, барана, кота (бел.), черной птицы с красными глазами (пол. познан.); банник – в виде черного кота (рус. вологод.); вампир – в виде черной курицы (словен.).

Домовой может выглядеть, как черный заяц, черный теленок (рус. тул.). Коровья смерть являлась в виде черной кошки, собаки, коровы. По карпатским поверьям, ведьму-босорку сопровождали черные кошки. Во время грозы из дома выгоняли кошек и собак черной масти, так как считалось, что в них прячется черт (бел.).

Черные животные – обычная ипостась оборотней. Ведьмы и колдуны оборачиваются в животных черного цвета, особенно в черных кошку, собаку, свинью (о.-слав.). Волколак превращается в черного коня (серб.), в черного быка (хорват.) или вола (далматин.). Мора оборачивается в козу, кошку, барана черного цвета (хорв.).

Черный цвет считался опасным: повсеместно у славян известно поверье о том, что взглянуть может человек с черными глазами. В то же время черный цвет выступает как оберег для людей, домашних животных, хозяйственных объектов. В сербских и карпатских заговорах часто упоминается защитник – черный (красный, железный) человек в черной (красной, железной) шапке с черным (красным, железным) мечом [13].

По белорусскому поверью, черная собака, черный кот и черный петух, живущие мирно между собой, оберегают дом от нечистой силы. Согласно легенде с Витебщины, «знающий» избавил людей от змея, посыпав его землей, привезенной в лапте на черном петухе [14. С. 303]. Чтобы человека (особенно невесту) не сглазили, ставили черной краской точку на лбу или на лице (макед. охрид.). Если ребенок много плакал, мать заворачивала его в черное и выносила вечером на крыльцо (серб.). По поверьям русских Рязанского края, при опахивании женщины, впрягающаяся в соху, должна была быть черноволосой. Для изгнания ведьм из села в последний день масленицы разводили костер *каравештица, калавештица, крлавештица* (ю.-в.-серб.), буквально ‘черная ведьма’. Сербы верили, что черная собака охраняет охотника от черта.

Чтобы волки не нападали на скот, пастух должен был держать за пазухой первое яйцо от черной курицы (бел. витеб.). По поверью, волк боится черных свиней (с.-в.-болг.). От волков накануне «волчьих дней» женщины на пороге шили красными нитками черную тряпку, «зашивая» волку уши, глаза, пасть (болг., Странджа). Сербы и болгары в канун «волчьих» праздников совершали жертвоприношение черного петуха, цыпленка, курицы.

Новорожденного теленка заворачивали в черную мужскую рубаху, чтобы он не был подвержен сглазу (рус. смолен.), или в черную юбку, «чтобы дьявол не пристал» (укр.). Чтобы предотвратить эпидемию кур, хозяйка в сочельник закапывала под насестом голову от черной курицы (серб., Лесковацкая Морава). Во время падежа скота сжигали черного петуха перед опахиванием (рус. смолен.), закапывали черного петуха на перекрестке (бел. мин.).

Мельники держали на мельнице животных черного цвета или носили при себе шерсть черного козла, поскольку водяной любит черный цвет (рус. новгород.). Для задабривания водяного мельники бросали в реку животное черной масти – кота, собаку, свинью, утку, курицу, голубя (сербы-лужичане). Чтобы отпугнуть ведьму, на пасеке оставляли внутренности черного барана (серб.).

При заговаривании и лечении различных болезней, а также в магии использовали предметы и животных черного цвета: от испуга ребенка клали на черный кожух (бел. витеб.); нож в черных ножнах защищал ребенка от испуга (серб.) или от *зморы* (словен.); черную бусину клали в питье при лечении коклюша (макед.); черную шерсть использовали для избавления от злого демона *живака* (серб.); черную курицу обносили вокруг посевов от града (серб.); перья черной курицы служили средством от головной боли (болг., серб.); яйцом черной

курицы терли глаза от куриной слепоты (бел.), «угощали» им 77 лихорадок (бел.), ели его от желтухи (словен.), использовали для приворота мужчины (серб.); при лечении «падучей» закапывали живьем черную курицу для женщины и черного петуха для мужчины (болг.); черную курицу купали в воде, и этой водой потом мыли ребенка, чтобы избавить его от «находа» – кожного заболевания, вызванного тем, что на него посмотрела женщина в период месячных (бел.); в воде, в которой сварили неошипанную черную курицу, купали страдающего от эпилепсии ребенка (укр. житомир.); крыльями живой черной курицы терли спину младенцу от *крылиц* (зуда между лопатками, вызванного тем, что мать во время беременности грызла куриные кости) (бел.); ели печень черной свиньи от лихорадки (укр. ровен.); молоко черной свиньи использовали для изготовления лепешки, применяемой в черной магии (бел.); молоко черной ослицы – для лечения коклюша – *црна кашлица* (макед.); молоком черной коровы тушили пожар, зажженный молнией (полес.); водой после обмывания зада черной коровы изгоняли лихорадку (рус. рязан.); почки черного ягненка применяли для лечения гениталий (макед.); кость черной собаки отпугивала *вештицу* (серб.), на крови из гребня черного петуха замешивали хлеб, который помогал при трудных родах (серб.), навоз черного вола или коровы использовали от коросты (в.-серб.), за черную кошку, обвитую смоляной веревкой и проданную на базаре в полдень за целковый, можно было выручить неразменный рубль (рус. новгород.); черного кота разрывали над ребенком, страдающим эпилепсией (словен.), варили для приворотного зелья (серб.), из черной кошки получали *костневидимку* (рус., бел., пол.); кончиком хвоста черного кота терли нос от насморка или подпаливали шерсть черного кота и давали нюхать больному (бел.); черной улиткой мазали тело для профилактики заболеваний (словен.), применяли ее для лечения грыжи (серб.), от зубной боли (хорв.); шип черного терновника забивали мертвецу под ноготь, чтобы «не ходил» (серб.) и т.п. В народной медицине и магии применяются «черные» растения – черный терн, боярышник, черная шелковица, *чернобыль* (полынь), *черная папороть* (наделяемая магическими свойствами разновидность папоротника). В качестве способа мести устраивалась так называемая *чорна служба* в церкви (заказывался молебен, во время которого свечу следовало держать так, чтобы с нее капал воск – так же истает жизнь врага) (укр.). У восточных славян было широко распространено гадание о судьбе с помощью черной курицы.

Черный цвет часто присутствует в названиях тяжелых и эпидемических болезней, например рус. *чёрная смерть*, серб. *црна чума*, *црна болка*. Болезни персонифицируются как существа черного цвета, например чума появляется в виде черной цыганки (болг.).

В качестве защитных средств против «черных» болезней выступали различные предметы черного цвета. В Полесье во время припадка эпилепсии (*чорна хвороба*) накрывали лицо больного черным платком, сукном, кожухом. При «черной болезни» окуривали больного черной лентой, взятой в церкви ([5], житомир.).

В народном календаре «черные» дни – это Тодорова неделя, первая неделя Великого поста (болг. *Черната неделя*), вторник, среда и пятница на Тодоровой неделе (болг. *Черен вторник*, *Църн вторник*, *Черна сряда*, *Черният петък Тудуришки*), первый день 40-дневного поста («Пепельная» или «Черная среда» у чехов и словаков, когда было принято мазаться сажой), среда на Страстной неделе (полес. пин. *Черная середка*), пятница на Страстной неделе (рус. прикам. *Черная пятница*), первый вторник после Юрьева дня («Черный вторник» – серб.). В эти дни соблюдали пост и запреты на различные виды домашних и полевых работ – для сохранения здоровья людей и скота, чтобы вороны и галки не разоряли посевы и т.п.

В Родопах и Фракии отмечено почитание дня св. Черны (св. Анастасии) (праздники 19.I и 3.V), следующего за днем св. Атанаса (вероятно, народный культ св. Черны сложился под влиянием христианской персонификации смерти, болезни). В Охридском крае дни, следующие за зимним (18.I) и летним (2.V) Атанасовыми днями (т.е. собственно дни св. Черны) называются «черными днями». В эти дни проводится жертвоприношение черной курицы – для умилостивления чумы (макед.). Существуют мужские «двойники» св. Черны – св. Черный и св. Тимньо (20.I). Братями св. Черны считаются свв. Антон и Атанас, кузнецы, *чумины светци*. У родопских болгар в день св. Афанасия (*Черен ден, Света Черна, 5/18.VII*) женщины соблюдают запреты на все виды работ, чтобы насекомые не поели посевов.

Приметы относительно черного цвета разнообразны, но в основном неблагоприятны: муравейник с черными муравьями на месте строительства дома – к несчастью (гуцул.); увидеть черного паука – к несчастью (банат. болг.); на Новый год увидеть первым черного ягненка – не к добру (серб.); встреча с животным черной масти (кошкой, собакой, лисой, зайцем) – к несчастью (укр.); черная корова идет впереди стада – к ненастью (рус. костром.; бел.).

Ряд примет основан на принципе уподобления. Много весной черных жуков – к урожаю бобов (бел.). Черные овцы рождаются, если написать на стене что-нибудь углем, вынести на двор головешки или вымазать обувь черным (бел. витеб.). В Рождество нельзя чернить обуви – ягнята рождаются черными (бел. витеб.). Чтобы родились черные овцы, головни заливали крещенской водой и выносили в хлеб (бел.).

Символика черного цвета в сновидениях (наряду с символикой объекта или предмета, которому атрибутируется черный цвет) имеет отрицательный характер. В Полесье считали, что увидеть во сне черную корову – к смерти, тяжелой болезни, к покойнику, к пожару; черный конь во сне означает болезнь, смерть, «черноту» (т.е. печаль), ссору, пожар и, в то же время, приход сватов [5]. Увидеть во сне черный платок или черную одежду – к печали или кто-то тебя очернит (бел.). Черные ягоды во сне предвещают горе (бел.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бахилина Н.Б. История цветообозначений в русском языке. М., 1975.
2. Славянская мифология. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002.
3. Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд, 2001.
4. Ковачев Й. Народна астрономия и метеорология // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1914. Кн. 30.
5. Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
6. Володина Т. Атрибутика сферы смерти в ритуально-магической практике белорусов // Кодови словенских култура (далее – КСК). Београд, 2004. Бр. 9.
7. Белова О. Цветовые характеристики «чужих» в народных представлениях славян // КСК. Београд, 2001. Бр. 6.
8. *Benedyktowicz Z. Portrety «obcego»*. Kraków, 2000.
9. *Wystron J.St. Czarność obcych* // Lud. 1922. Т. 21.
10. Пословицы русского народа. Сб. В. Даля. М., 1957.
11. Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
12. Раденкович Л. Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале) // Балканские чтения–9. Terra Balcanica. Terra Slavica. К юбилею Т.В. Цивьян. М., 2007.
13. Раденкович Л. Символика цвета в славянских заговорах // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989.
14. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.



ИЗ СЛОВАРЯ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

В апреле 2009 г. вышел в свет с годовым опозданием, случившимся не по вине авторов, четвертый том пятитомного словаря «Славянские древности», оканчивающийся статьей «Сито». В настоящее время идет активная работа над последним томом. По мере приближения к завершению многолетней работы над словарем, задачи, стоящие перед авторами, одновременно и облегчаются, и усложняются. Облегчаются потому, что многие ключевые для концепции всего труда темы уже получили свое освещение и интерпретацию в предыдущих томах и авторы имеют возможность опереться на накопленный опыт структурирования и толкования эмпирического материала в заданных жанровых рамках. Усложняются же потому, что непрерывно разрастается объем вводимых в научный оборот данных разных традиций, появляется множество новых исследований и публикаций полевых и архивных материалов, требующих дополнительного осмысления и проработки, наконец, к работе над словарем подключаются молодые исследователи, которым приходится осваивать не только обширный языковой, фольклорный, этнографический материал, но и принципы и приемы его анализа и словарного представления, которые, в свою очередь, постоянно совершенствуются и уточняются.

По сложившейся традиции мы продолжаем публикацию предварительных версий словарных статей¹, однако, в отличие от предыдущих подборок, составленных по тематическому принципу, в данном случае публикуются статьи, тематически и жанрово не связанные друг с другом. Статья «Слушать, слышать» посвящена одной из форм ритуального и повседневного поведения, связанного с символической и магической интерпретацией звукового образа мира – голосов природы и звуков, производимых человеком. Один из элементов локативного кода культуры анализируется в статье «Труба печная», демонстрирующей способы концептуализации и символизации домашнего пространства, включения его в систему мифологических оппозиций: освоенный человеком мир противопоставляется «чужому», далекому и опасному внешнему миру, а труба представляется каналом связи между ними. Наконец, в статье «Хлеб-соль» на основе богатого языкового и обрядового материала дается интерпретация выражаемых этой формулой концептов и символов (гостеприимство, благополучие, благопожелание, оберег и др.). Все эти темы впервые становятся предметом этнолингвистического анализа в общеславянской перспективе.

Публикация подготовлена в рамках проекта № 08–04–00053а «Словарь “Славянские древности”»: итоги и перспективы этнолингвистического изучения традиционной духовной культуры славян», поддержанного РГНФ.

¹ См. Славяноведение. 1993, № 6; 1994, № 2, 5; 1995, № 3; 1996, № 5; 1997, № 4, 6; 1998, № 6; 1999, № 6; 2001, № 2; 2002, № 6; 2003, № 6; 2004, № 6; 2005, № 6; 2006, № 6; 2007, № 6.

СЛУШАТЬ, слышать – восприятие звуков окружающего мира и их прогностическое толкование; в составе календарных и окказиональных обрядов ритуальное действие (слушание, подслушивание), совершаемое с целью гадания или получения магического знания; в повседневной жизни спонтанное восприятие акустических явлений природы и человеческой деятельности, их семиотизация, оценка и магическое использование.

Наиболее массовыми ритуалами, связанными у славян со слушанием, были гадания по звукам (эху, собачьему лаю, хрюканью свиньи и т.д.), большая часть которых совершалась на святках, в период от Рождества до Крещения, при переходе от старого года к новому. Основными были гадания о замужестве. Один из самых распространенных – это обычай слушать под чужими окнами, куда девушки бегали с первым блином, пирожком, мешалкой и др.: услышанные при этом глаголы движения («иди», «приди», «пойди», «беги») предвещали замужества, а глаголы типа «сиди», «стой» – сидение в девках.

Различались акустические гадания также по месту их совершения, атрибутике и др. На Русском Севере гадали, сидя на шкуре коровы или теленка и прислушиваясь к звукам, которые указывали, откуда придет жених, а также спрашивали о судьбе через скважину церковного замка и на основе услышанного толковали свое будущее, ср. в исповедальных вопросах: «[...] в (вя)тгыя вечера или в крещенския дни и вечера [...] под замками не слушивал ли с завещанием о счастья каком» [1. С. 289].

Звуки, которые слышали девушки, трактовались по-разному. Иногда они указывали направление, откуда должен появиться жених. Девушки с горшком каши у колодца пели: «Где мий голосок, там мий будэ жэнишок» и прислушивались к эху – откуда оно придет, туда им и замуж идти; выливали на землю воду из колодца и наклонялись к земле: откуда раздавался стук, туда и предстояло идти замуж [2]. В других случаях звуки «рассказывали» о будущем муже. У мораван девушка становилась на мусор на перекрестке и слушала: крик петуха предвещал, что она выйдет за певца, выстрел – что за охотника и т.д.

Особенно популярным было слушание собачьего лая, состоящее в том, что девушки издавали какие-нибудь звуки или совершали некие действия, после чего прислушивались: откуда доносился лай, туда им и предстояло выйти замуж. Для этого девушки трясли куст бузины или сирени (з.-слав.); очищали ложку от каши (бел.); раскачивали ограду со словами «Трясу, трясу плот, где мой суженый, пусть придет!» (словац.); выйдя на открытое место, громко кричали: «Доля, гу-у-у!» (укр., бел., з.- и ю.-рус.); заметали дом и выносили мусор на мусорную кучу (пол.).

Практиковалось также слушание скота. Русские имели обыкновение «слушать овец и лошадей»: если животные «топтались» на Рождество в хлеву, то девушка должна была скоро выйти замуж (владимир., [3. С. 157]). Популярным у славян было слушание свиньи: если на стук в ее загон свинья отвечала похрюкиванием, перспективы замужества расценивались как благоприятные.

При выборе места для строительства дома на Полтавщине будущий хозяин оставался ночевать на выбранном месте и прислушивался к звукам: услышанный им плач предвещал беду, а пение – удачную жизнь в новом доме. Болгары Странджи практиковали так называемый *пярслух* – обыкновение прятаться на месте будущего строительства, слушать слова первого проходящего мимо человека и толковать их в пользу выбора этого места или против него.

В быличках и других мифологических рассказах подслушивание рассматривается как способ кражи магического знания. Бал-

канские славяне считали, что знание знахаря и лекаря необходимо обязательно «украсть», подслушав тайком от знахаря его заговоры; с другой стороны, полагали, что украденный заговор может оказаться бесполезным (болг.). В преданиях рассказывается о том, что для овладения кладом нужно подслушать заклятие, произнесенное его владельцем в тот момент, когда он его закапывает; в это время можно якобы изменить условие заклѣтия, самому произнеся другое, которое и окажется «ключом» к отпиранию клада.

Одной из излюбленных тем мифологических рассказов является «подслушивание судьбы». По болгарским поверьям, человека, подслушавшего пророчества орисниц и разгласившего их тайны (т.е. судьбу новорожденного), они наказывали, лишая его дара речи, превращая в камень или обрекая на мгновенную смерть. Среди рождественских рассказов одним из популярных у славян (чехи, словаки, поляки, белорусы, хорваты и словенцы) был сюжет о том, как хозяин, решив под Рождество проверить скот, отправляется в полночь в хлев, где, спрятавшись, подслушивает, как домашние животные сетуют на то, что им скоро придется хоронить хорошего хозяина; хозяин возвращается домой и умирает в названное животными время. У хорватов Каставщины хозяин, зашедший проведать коров вечером в Сочельник, услышал, что он должен умереть к Сретению; вернувшись домой, он привел в порядок дела, написал завещание, сделал хозяйственные распоряжения, а в назначенный день исповедался, получил отпущение грехов, оделся подобающим образом, лег на кровать и умер в назначенный час [4. S. 270].

В славянском и, шире, европейском фольклоре известен мотив «слушания» колокола, находящегося под землей или водой (ср. китежскую легенду) и ушедшего туда из-за опасности быть снятым врагами и иноверцами, в наказание людям за несправедную жизнь и т.д. Западные украинцы верят, что если в Рахманский Великдень приложить ухо к земле, то можно услышать, «як Рохмани [мифический народ] підь землев дзоньит», справляя Пасху, однако доступен этот звон только праведникам [5. С. 208]. В русских социально-утопических легендах услышанный из-под земли колокольный звон – это также примета обетованных земель, сохранивших истинную веру, типа Беловодья, «Города Игната» и др.

На территории польско-белорусско-украинского пограничья известны рассказы о том, как осенью, обычно на Воздвижение, в последний раз перед своим уходом на зимовье змеи стремятся услышать колокольный звон и проповедь ксендза во время обедни в костеле, для чего заползают на верхушки деревьев, а после идут под землей в норы; та змея, которая не услышит звона, выползает на дорогу, где ее убивают (пол. келец., [6. S. 29]). Сравни этот сюжет с рассказом чудского кудесника из «Повествования о волхвах» (помещенного в ПВЛ) о том, как живущие обычно в безднах бесы взбираются на небо «слушать христианских богов»; рассказ, скорее всего, имеет апокрифические истоки.

У болгар и македонцев (равно как и у восточных славян) Троица и Духов день были временем, когда можно увидеть и услышать мертвых. В Духов день с раннего утра женщины шли в церковь с охапками зелени в руках (чаще всего это были ветки грецкого ореха), клали ее на пол и становились сверху на колени, садились или ложились на ветки. Считалось, что, если приложить голову к растеленной на полу зелени, слышно, как души «жужжат подобно пчелам» (Прилеп, Охрид, Родопы, Странджа и др.). После службы в церкви люди отправлялись

к источнику, чтобы встретиться с умершими, увидеть и услышать их. Македонцы полагали, что в ночь на Духов день души умерших в огромном количестве собираются на кладбище и *бучат* (гудят) «Бу-у-у-у». Русские в Смоленской обл. также считали, что в этот период можно слышать мертвых: «Слышала, как шли родители на Духовскую субботу. Голоса на улице и взрослые, и детские... А никого нет, это только голоса бывают слышны днем» [7. С. 76]. На Гомельщине верили, что на поминках можно услышать, как душа «купается» в воде, оставленной для нее в стакане или миске.

Помимо предков, обнаруживающих свое присутствие разнообразными звуками, услышать можно и демонов, которые выдавали свое присутствие только звуками или голосом. Согласно украинской быличке, в купальскую ночь хозяин слышит в хлеве звук выдаиваемого ведьмой молока и, не видя самой ведьмы, кидает топор в том направлении, откуда он доносится, и ранит ведьму. Вятская быличка рассказывает о том, как кикимора выживает хозяев из дома, построенного на месте погребения неотпетого покойника: никого не видно, а человеческий голос стонет; когда же садятся за стол, слышится голос: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!», а если домочадцы не внимают ее предостережениям, кикимора начнет швыряться подушками [8. С. 188]. Согласно болгарским быличкам, самодивы появляются весной, с марта по июнь; заночевав в это время в поле, люди целую ночь слышат музыку и звуки свирели; летом же этих звуков не слышно (михайловград.). Жители центральной и западной Сербии верили, что демон *дрекавац*, *дрекало* (от серб. *дречати* 'кричать') обнаруживает себя почти исключительно разного рода звуками, которые и доступны слуху человека.

По распространенному у восточных славян поверью, души некрещеных детей летают и просят одежды: надо бросить им сорочку или платок, а также обязательно окрестить их, сказав: «Иван да Марья! Хрещаю тебе во имя Отца и Сына и Святого Духа!» [9. С. 115]; услышав эти слова, душа обретет покой. Белорусы Витебщины считали, что тот, кто увидит волчицу-волкулака с человеческим ребенком, должен перечислить все известные ему женские имена, чтобы, услышав свое имя, волчица вновь обрела человеческий облик.

Опасность подстерегала того, кто слышал звуки, издаваемые демонами, или другие вещи звуками и голоса. По кашубским преданиям, упырь *vieszci* вставал по ночам из гроба, взбирался на колокольню и звонил; всякий, кто услышал бы этот звон, непременно умер. Услышать свист полевого – к несчастью (рус.). Украинцы на Карпатах, услышав название какой-нибудь опасной болезни, говорили: «най буде наше тіло глухое» [10]. Согласно сербской примете, поминальный звон, услышанный молодыми по пути на венчание, не сулит им счастливого брака. Лужичане верили, что услышать, как древоточец точит деревянную стену или пол, означало смерть кого-либо в той стороне села, откуда в доме послышался этот звук.

Опасными для слушающих считались и другие звуки, особенно в случае физической слабости человека. Македонцы, сербы и болгары считали, что услышанные натошак песни лазарок, рев осла, кукование кукушки, голос ласточки, аиста или какой-нибудь другой птицы в Юрьев день могут довести домочадцев до истощения или неблагоприятно повлиять на урожай.

Особые предостережения касались голосов животных, которые человеку предстояло услышать первый раз в году. Болгары носили мартеницу с 1 марта до того момента, пока не слышали кукушку первый раз в году, при этом мартеница защищала человека, так как эти звуки могли при-

нести несчастье. Наличие денег в кармане в тот момент, когда человек впервые весной услышит кукование кукушки (з.- и в.-слав., словен.), обеспечивало ему финансовое благополучие на весь год. Поляки в р-не Хелма верили, что если весной первую лягушку услышишь в скоромный день, то будет много молока и молочных продуктов, а если в постный, то будет много меда.

Весной, услышав первый раз голоса и звуки природы, совершали разнообразные действия, которые должны были обеспечить здоровье, урожай и благополучие на предстоящий год. Русские, сербы, болгары и др., услышав первый крик жаворонка или кваканье лягушек, кувыркались, чтобы не болела спина. Первый раз услышав весной кукушку, бросали камень как можно дальше от себя, говоря: «Как далеко от меня камень, так бы далеко от меня бежали змеи» (босн., [11. С. 384]). Когда впервые весной слышалось кукование кукушки, жители брестского Полесья изгоняли тараканов, клопов и блох, обходя свои дома и хлопая по стенам и углам ольховыми ветками. Поляки при первом кваканье лягушек спрашивали друг у друга: «*Su są pchły?*» («Есть блохи?») Если в ответ слышалось «*Są*» («Есть»), то весь год в доме было бы много блох, и наоборот [12. С. 592].

Особую группу составляют магические ритуалы, обеспечивающие благополучие там, где слышны те или иные звуки. В Чехии в день св. Матфея (24.II) девушка сажала себе на плечи младшего брата и шла в сад, где кричала: «*Na sv. Matěje nese děvče pachole; kde ten hlas se obejde, všude dost ovoce bude*» («На св. Матее несет девочка мальчика; куда этот голос дойдет, всюду будет много фруктов») [13. С. 512]. На Русском Севере границы лесного выпаса в летнее время определялись звуками пастушеских труб, рожков и барабана: там, где были слышны звуки этих музыкальных инструментов, животные находились под защитой пастуха и хищники не могли приблизиться к стаду. Поляки считали, что если после совершения убийства зазвонить в колокол, то убийца сможет удалиться от костела только на то расстояние, на которое слышен звук колокола.

Впрочем, иногда на это охваченное слухом пространство распространялось не благополучие, а разнообразные несчастья. В период адвента запрещалось молотить хлеб и рубить деревья, иначе на всем пространстве, где был слышен звук молотья и рубки, летом не будет урожая (морав.). Поляки Силезии запрещали рубить дрова под Рождество, иначе плодовые деревья «оглохнут» и не дадут урожая. В день свв. Константина и Елены на Украине не пахали, поскольку «царь Константин» якобы выбивает градом поле настолько, насколько слышится голос пахаря, погоняющего волов.

Способом обезвредить зло считалось публичное оглашение новости, заключающей в себе ту или иную опасность, так, чтобы ее услышали все. В Македонии при рождении змея мать такого ребенка должна ночью подняться обнаженной на крышу дома и крикнуть: «*Чуйте народе, ми се роди царче на земљава!*» («Слушайте люди! У меня родился маленький царь на земле!») [14. С. 37]. На болгарской свадьбе, если невеста оказывалась нечестной, то свекровь, жених или музыканты должны были публично и громко сообщить об этом не только гостям и односельчанам, но также и деревьям, камням и т.д., чтобы именно по ним «разошлось» то зло, которое это событие могло принести людям и хозяйству: «*Чуйте, селене, малко и голямо, нашата невеста не излезе дява: злото да са распелее по горы, по планины, по воды и камене [...]*» («Слушайте, селяне, малые и большие, наша невеста оказалась не девушкой: пусть зло разойдется по лесам, по горам, по водам и камням [...]») [15. С. 148].

В южной Польше известны поверья о том, что уж и жаба, в течение 7 (12) лет не слышавшие звуков, принадлежащих культурному пространству (колокольного звона и человеческой речи), превращаются в дракона (смока) с семью (девятью) головами, ногами, двумя хвостами и крыльями, на которых разезжает по небу чернокнижник или планетник. В западном Полесье рассказывают о том, что у ужа, не слышавшего 12 лет петушиного крика, вырастают золотые рожки, которые стремится заполучить человек. Неслышание колоколов – условие исполнения эзотерических обрядов: на Украине, например, чтобы получить в услужение «инклюза», нужно было девять дней носить под мышкой разрезанную летучую мышь, не молясь, не ходя в церковь и не слыша колоколов.

В поучениях против язычества осуждалось не только исполнение, но и слушание народных песен, ср. в исповедальных вопросах и ответах: «Песни скверны не поешь ли и не слушаешь ли [...] игрищ на святках слушать не ходишь ли»; «слушал еси скоморохов и гусельников»; «Согреших в сладость слушал гудения гуслей и орган и труб и всякого скоморошества бесовского неистовства» [16. С. 127].

Т.А. Агапкина, д-р филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 3.
2. Полесский архив Института славяноведения РАН, с. Олтуш Брестской обл.
3. Быт великорусских крестьян-землепашцев. Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева. СПб., 1993.
4. Jadras J. Kastavština // Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb, 1957. Knj. 39.
5. Колесса Ф. Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5.
6. Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1885. Т. 9.
7. Листова Т.А. Похоронно-поминальные обычаи русских // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
8. Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
9. Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991.
10. Карпатский архив Института славяноведения РАН, с. Синевир Закарпатской обл.
11. Српски етнографски зборник. Београд, 1925. Књ. 33.
12. Świętek J. Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
13. Český lid. Praha, 1892. Т. 1.
14. Вражиновски Т. Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
15. Кодови словенских култура. Београд, 1999. Бр. 4.
16. Древнерусская певческая культура и книжность. Л., 1990.

ТРУБА ПЕЧНАЯ – *дымоход* (рус.), *комин* (полес.), *komín* (пол.). Устройство домашнего очага (ю.-слав.) или печи (з.- и в.-слав.), обеспечивающее беспрепятственный вывод дыма наружу. Встречаются дополнительные отводы дыма из помещения, иногда установленные в сенях (напр. укр. *бовдур*). В избах, топившихся по-черному, функции дымохода выполняет *дымар*, *дымнік* (полес.), *душнік* (бел.), *печное/дымное окно* (рус.). Вне зависимости от конструкции, дымоход оказывается весьма значимым объектом и локусом в символическом языке традиционной культуры, входит в число наиболее мифологически нагруженных частей дома.

Трактовка печной трубы определяется представлениями о ней как о вертикали, соединяющей верх (крышу, небесный мир) и низ (дом, земной мир); жилые и нежилые части помещения (чердак); внутреннее и внешнее.

Дымоходом, как специфическим входом и выходом из дома, пользуются демоны, в результате чего труба становится локусом и объектом защитной магии, предотвращающей проникновение зла в жилище. Осмысляясь как путь сообщения с иным миром, как особая контактная зона с потусторонним, труба маркирована в обрядовой практике – обрядах семейного и годового циклов, гаданиях, магии и др. Наряду с окном и дверью, этот локус относится к границе своего и чужого пространства, противопоставляется двери как нерегламентированный вход и выход. В зачине «черного» заговора говорится: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дымным окном [...]» [1. С. 135]. Как для окна и двери, так и для трубы важным признаком является открытость или закрытость, что обеспечивает или предотвращает связь с внешним, «чужим» пространством.

На мифологическую семантику дымохода оказывает огромное влияние его связь с печью – сакральным центром дома, а также с печным огнем, черным цветом сажи и копоти. Все перечисленные реалии являются весьма значимыми для народной культуры и добавляют к представлениям о трубе новые черты. Например, совмещение значений печи как рождающего чрева и дымохода как пути на «тот свет» происходит в поверьях о появлении детей: их бросает в дом через дымоход аист (о.-слав) или Бог (пол.). В этих же поверьях проявляется положительная оценка трубы по сравнению с другими локусами. В Полесье об уважаемых членах общества говорили, что их кинул через дымоход Бог, о тех же, кого не любили, выражались иначе: «Кого злосцюць [не любят] – конь высраў на мосту» (с. Спорово, березов., брест., ПА).

В некоторых обрядах и поверьях труба становится субститутом дома; в частности, ее разрушение предвещает беду, смерть одного из домочадцев (полес.).

В ряде случаев актуализируется не вся печная труба, а ее определенный участок, как в случае с вывешиванием на отрезок дымохода над крышей свадебного деревца (с. Вышевичи, радомышл., житомир., ПА.); а также в поверьях об обитании домового (в облике кота) возле трубы на чердаке (рус., полес.).

Иногда в народных представлениях данный локус получает осмысление в анатомическом коде, уподобляясь рту (ср. укр. волын.: на свадьбе дымоход открывают, чтобы гости хорошо ели) и женскому чреву: при трудных родах принято было открывать трубу (о.-слав).

Печная труба как специфический вход и демонический локус. По о.-слав. поверьям, через трубу в дом проникают демонические существа: черт (о.-слав.), огненный змей (в.-слав., з.-слав.), нави (болг.); ночницы, вампир, самовилы (макед.); *наречници* (болг.), ведьмы (о.-слав.). В Македонии детей пугали, что через дымоход придет Баба Яга; в Полесье записан рассказ о том, что к умирающей пришла «смэрць ў биллой юпци» и сидела на трубе в доме (с. Олбин, козелец., чернигов., ПА). Из дома через дымоход вылетают ведьмы (словац.), вештицы (с.-х.), босорки (пол.), душа умершего (о.-слав.), доля (бел.). Поляки Краковского воеводства считали треск огня в печной трубе признаком нахождения там души умершего; существует русская примета – «Гул в трубе – душа покойника пришла» [2. С. 403].

Из-за опасности проникновения нечистой силы через дымоход, он становился локусом и объектом защитных действий. В нем размещали различные

обереги: в Сочельник туда клали колючий терновник (болг.), ветки боярышника должны были предохранить дом от вампира (боснийск.), железные предметы в трубе отпугивали нечистую силу (полес.), от вештицы в дымоход подвешивали очажную цепь (с.-х.). В день св. Афанасия (18/31.I.) знахари «заговаривали трубы», чтобы вернувшиеся с шабаша ведьмы не могли влететь в дом; дымоходы закрывали, чтобы нечистые духи, заглядывающие в них, не проникли в жилище (рус.). Поляки втыкали за печную трубу метлу из ольховых веток как оберег против ведьмы и черта. В Галиции мать новорожденного закрепщивала (крестила) после захода солнца ножом все окна, двери и трубу.

Иногда использовались вербальные обереги: русские Архангельска говорили: «Благослави, Господь, каждую дырочку, щилочку, все двери и трубу [...]» [3. С. 51]; против хождения покойника в дом русские Заонежья произносили заговор: «У дверей стоит Архангел Михаил с мечом огненным! Все окна, трубки и щели ангелы божие с луками охраняют [...]» [4. С. 184].

Особые действия производили с трубой во время грозы: ее закрывали, чтобы в ней не мог спрятаться черт (полес.); в печь клали освященную в Вербное воскресенье вербу, чтобы дым от нее прогнал прячущегося в трубе дьявола и гром не ударил в жилище (з.-укр.). Аналогично поступали на Карпатах и в Полесье, где с той же целью в дымоход ставили ухваты (с. Вышевичи, радомышл., житомир., ПА.). В Чехии дымоход считали местом возникновения вихря.

В похоронной и поминальной обрядности актуализируется семантика дымохода как пути на «тот свет». Чтобы облегчить расставание души с телом, почти повсеместно в Полесье открывали печную трубу: «Комин открывают як доўго кто конае, шоб дух ў комин шол» (с. Замошье, лельчицк., гомел., ПА); тяжело мучающегося перед смертью несли «ў дымар» или клали под ним (с. Дягова, менск., чернигов., ПА). В Пиринском крае для облегчения агонии шапку или платок умирающего терли о дымоход или бросали в него. Однако принимались и обратные ритуальные действия, в которых актуализировано значение дымохода как нерегламентированного входа/выхода, которым пользуется нечистая сила. Например, у русских Заонежья после смерти человека закрывали трубу «чтобы черти в дом не забралась»; в Полесье во время агонии закрывали дымоход и открывали дверь «шоб она (душа) не влетела в комен [...]». Так она нэ будэ у чорта, да будэ у Бога» (с. Нобель, заречнен., ровен., ПА). После выноса покойника из дома в трубу кричали, чтобы не бояться умершего и не сильно тосковать по нему (з.-укр., полес.).

В годовые поминальные дни приглашали умерших к поминальному столу, закликая их в дымоход, на *деды дымник* или *душник* (бел.) обязательно открывали, чтобы через него души могли войти в дом (полес.). «Дэды, шо поумэралы, прыйдуть чэрэз комын [...]» (с. Ласицк, пин., брест., ПА). Сидящий на печи возле трубы человек мог даже увидеть проходящих на ужин предков. Одна женщина, наблюдая за приходом дедов, засмеялась, увидев, что один из них несет дерево, которое украл при жизни: «И ўсё – деды забили. Молчать трэба» (с. Верхние Жары, брагин., гомел., ПА).

В родинном обряде открывание трубы использовалось как средство, облегчающее роды (о.-слав.), для этой цели русские Заонежья трижды проливали воду через трубу бани. Там же для ускорения выхода послета роженицу поили водой с сажей из печной трубы бани. В Сербии, чтобы защитить ребенка от нечистой силы, его клали в медный котел и пропускали сквозь дымоход; чтобы уберечь ребенка от караконджулов женщина шила ему сорочку, сидя на печной

трубе. Если у ребенка пропадал сон, вечером его подносили к дымоходу и говорили: «Трубошный дедушка, трубошная бабушка, дайте моему (имя) угомону да покою, да крепкого сна» (рус., карел.) [5. С. 48]. Первый выпавший зубик ребенка следовало бросить за дымоход с приговором: «Мышка-ладышка! На тебе зубок лубяны, а дитёнку маему дай кастьяны» (с. Грабовка, гомел., гомел., ПА).

На свадьбе незадолго до приезда жениха забивали отверстие в трубе, чтобы еретники (колдуны) не могли «оборотить» гостей в волков (рус., вят.); в Полесье, приехав в дом невесты, жених кидал за дымоход лапоть – «подарок теще» (с. Золотуха, калинкович., гомел., ПА). Для оповещения людей о «честности» невесты, на трубу на крыше вывешивали красный платок, фартук (брян., житомир., ПА). Если же невеста оказывалась «нечестной», волынщик залезал на трубу и играл там (макед.).

В календарной обрядности дымоход также становился объектом и локусом магических действий. В день памяти св. Андрея – 30.XI/13.XII, который почитался у южных славян как хозяин диких зверей, особенно медведей и волков, зерна кукурузы бросали вверх в трубу для медведя, чтобы он летом не драл скотину и чтобы посевы росли такими же высокими, как кукуруза (серб., болг.). В Моравии в Сочельник хозяйка сыпала в дом по дымоходу зерно с пожеланием, чтобы в будущем году ее куры снесли столько же яиц, сколько зерен. С печной трубой связано наказание за прядение в пятницу, воскресенье или в день св. Варвары (4/17.XII.), иначе, по представлениям полешуков, Варвара или Пятница накидают в дом через дымоход веретен. Аналогичное представление, приуроченное ко дню св. Люции (13.XII), существовало в Словакии, Чехии, Моравии и Закарпатье. В Игнатов день (20.XII/2.I) очищали печные трубы, а сажу вместе с метлой, которой это делали, выбрасывали во двор или на перекресток, чтобы летом не было блох в доме (болг.); на праздник св. Иеремии (1/14.V.) обметали дымоход, а сажу относили на гумно для обеспечения плодородия (макед.).

С символикой общения с потусторонним миром связана роль трубы в приуроченных к определенным дням гаданиях: во время гадания ее открывали, чтобы увидеть жениха; заглядывали в нее или обходили ее в полночь три раза с испеченным хлебом; в дымоход кричали и по слышащимся в ответ звукам определяли свою судьбу; произносили любовные заговоры (полес.).

Печная труба оказывалась излюбленным объектом ритуальных бесчинств – повсеместно ее затыкали, чтобы дым шел в хату; в «обливанный» (пасхальный) понедельник через нее парни проникали в дома девушек (з.-слав.). На второй день свадьбы имели место ритуальные действия, сходные с бесчинствами: закрывание, обдиране трубы (полес.).

В день первого выгона скота (или в Страстной четверг) через дымоход разыгрывали ритуальный диалог, служащий своеобразным оберегом скота: у костромичей один из домочадцев забирался на чердак к трубе, а другой кричал ему снизу «Дома ли теленки?» С чердака отвечали: «Дома, дома!» Так перебиралась вся имевшаяся в хозяйстве живность [6. С. 457]. То же делали русские Заонежья. На печной трубе помещали специально выпеченный хлебец, с которым корову выгоняли первый раз на пастбище (житомир., брест., ПА).

Дымоход в окказиональных обрядах. Значение трубы как «канала связи» с «чужим», потусторонним пространством проявляется в восточнославянском обычае *зукать* – звать в дымоход потерявшийся скот или не пришедшего вовремя человека. Существует русская пословица: «В дымное окно коров скли-

кать – сами будут домой ходить» [2. С. 420]. В полесском селе Стодоличи «гукали у комин: “Корова рабая! Дым угору, а ты моя коровка рабенька ходы до дому!”» (лельчицк., гомел., ПА). Если человек долго не возвращался домой, его имя выкликали в дымоход с бранью (рус., воронж.). «Вот кажутъ, як от сына доўго вести нема, дак ў комин погукать трэба. Открой на печке заслонку да погукай: “Де ты, сынку, обзовисэ и комину похвалисэ”. Дак ён и пришлет письмо» (с. Верхние Жары, брагин., гомел., ПА). Фиксируется и противоположное мнение – запрет закликать в трубу скотину, человека: «У комин гукаеш – то не при нашэму духу, чэрты то идуть» (с. Чудель, сарнен., ровен., ПА).

Дымоход как с у б с т и т у т д о м а выступает в обычае обвязывать вокруг трубы на чердаке веревку, на которой привели новую корову на подворье, чтобы животное возвращалось домой (с. Грабовка, гомел., гомел. ПА). В Зарайском уезде Рязанской губ. это делалось, «чтобы привязать скотину к дому».

На новоселье в Болгарии в дымоход бросали голову жертвенного петуха или курицы, стараясь сделать так, чтобы она упала на крыше.

Связь дымохода с печью, а именно с иссушающими свойствами огня и дыма, широко использовалась в лечебной и вредоносной магии. Для излечения от болезни в печной трубе вешали пеленки ребенка, страдающего бессонницей (с. Чудель, сарнен., ровен., ПА), мочу больного в выдолбленной моркови (ю.-слав.), лоскут ткани из одежды больного, считающего свою хворобу результатом порчи (пол.). В Болгарии и Македонии зафиксирован обычай трижды проливать воду через дымоход во время эпидемии чумы для исцеления от этой болезни. На Украине, напротив, запрещали чистить трубу, когда ребенок болел оспой, чтобы не «рассердить болезнь» (полтав.).

В трубе подвешивали предметы, посредством которых наводилась порча, чтобы ее обезвредить и/или наказать – «иссушить» – предполагаемого вредителя. Знахарь вырывал сделанную в поле завитку (узел из колосьев) и вешал ее в дымоходе со словами: «Няхай чараўнік так зчарнее, як яго завітка» (Пусть колдун почернеет так же, как его завитка) (бел.) [7. С. 491]; в трубе подвешивали заговоренное яйцо; три иголки и серп, на которые доили «изуроченную» корову (с. Оброво, ивацевич., брест., ПА); животное-оборотня, чтобы ведьма мучилась (бел.). Чтобы навести порчу, след человека подвешивали в печной трубе, веря, что по мере высыхания следа будет «сохнуть» и человек (в.-слав.). Завистливый продавец клал в дымоход шерсть проданной скотины со словами: «сохни, как эта шерсть», и скотина на новом месте не велась (в.-слав.).

Иногда в дымоходе сушили предметы, которые в дальнейшем использовались как обереги. Например, там вешали щучью голову, а при первом выгоне ее клали под ноги корове (гомел.).

Сидящая на печной трубе птица (сова, аист или ворон) и ее крик повсеместно расценивался как п л о х а я п р и м е т а: это предвещает плохое известие (гомел., брян., ПА), смерть (рус. яросл.; с. Грабовка, гомел., ПА); в Болгарии существует проклятие: «Да ти забуха бухъл-ът на комина!» (Чтоб тебе филин закричал на трубе!) [8. С. 88]. Если курица влетает в дом через трубу, это сулит болезнь, смерть или войну (ю.-вост. Болгария). Сон о рушащемся дымоходе предвещает смерть (макед., а также с. Ручаевка, лоев., гомел., ПА).

М.А. Андрюнина, аспирантка Института славяноведения

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
2. Русские пословицы и поговорки / Под ред. В.П. Аникина. М., 1988.
3. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
4. Логинов К.К. Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
5. Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. / Под ред. В.П. Аникина. М., 1998.
6. Круглый год. Русский земледельческий календарь / Сост. А.Ф. Некрылова. М., 1991.
7. Пяткевіч Ч. Рэчыцае Палессе. Мінск, 2004.
8. Геров Н. Речник на българския език. Пловдив, 1895–1904. Ч. 1–5.

ХЛЕБ-СОЛЬ – вербальный и предметный комплекс, обозначающий угощение и основную пищу человека; символ гостеприимства, согласия, домашнего благополучия, достатка, сакральности и чистоты (что ставит его в ряд с такими знаками языка культуры, как свеча, икона, святая вода, дежа, печь). Используется как средство очищения и освящения, оберег, жертва. В семантике комплекса проявляются смыслы, привнесенные в него каждым элементом по отдельности (например, сакральность хлеба и апотропеические свойства соли), и новые, возникшие при совместном функционировании пары, которая воспринималась как неразрывное целое (рус. «Без соли и хлеб не естся», «Помяни соль, чтоб дали хлеба») при ведущей роли хлеба (пол. «Sól do chleba, a nie chleb do soli się daje»).

Хлеб-соль – важнейшая составляющая традиционной пищи: серб. «'Леб и со је најглавнија храна», пол. «Kto ma sól z chlebem, nie umrze głodem», кашуб. «Sole i chleba, vice nie trzeba». У южных славян эта пара могла означать также скромную и бедную пищу: болг. *ям хляб и сол* ‘жить в бедности’, ср. рус. *хлеб и вода*.

Как **предметный комплекс** хлеб и соль фигурируют во всех славянских традициях, представляя собой круглый каравай с солонкой на нем (при ритуальных встречах, в свадебном обряде) или кусок хлеба (и даже крошки), посыпанный солью или вымоченный в соленой воде (преимущественно при использовании в качестве оберега в родинных и скотоводческих обрядах, а также при гаданиях). В ритуалах встречи хлеб должен быть свежеспеченным, но в превентивных и продуцирующих целях могли использовать также кусочки хлеба (посыпанные солью), оставленные с рождественского или новогоднегo сочельника, со среды или четверга Страстной недели, с Пасхи, дня Ивана Купалы (у восточных славян), дня св. Агаты (у западных славян) и др. Освященные, они хранились в красном углу, под иконами, ср. перм. «Хлеб и соль на столе живут, накануне Великого четверга их кладут на полочку (для икон). А утром четверожную соль и хлебушко скотинке давать и самому есть надо» [1. С. 174]. Для поддержания домашнего благополучия каравай хлеба и солонка соли всегда стояли на крестьянском столе: рус. «Без хлеба-соли обедать не садятся», чеш. «Chléb a sůl zdobí stůl». В разных славянских зонах, накрывая на стол, сначала ставили хлеб и соль, потом остальную пищу. В Калужской губ. по окончании праздничной трапезы на прикрытый чистой скатертью стол клали хлеб и соль, ставили свечу и молились.

Как **вербальный комплекс** «хлеб-соль» функционирует только в восточнославянских языках и фольклоре: рус., бел. *хлеб-соль*, укр. *хліб-сі́ль*. Эта пара обозначает в с я к у ю п и щ у в о о б щ е («Когда песни не петь – Хлеба-соли не есть...» – рус. курск. лирическая песня [2. № 599]), п р о п и т а н и е, с о д е р ж а н и е («За хлеб, за соль – вам, родители! Али я вам надоела, наскучила, Хлебом-

солью вам обкушала...» – костром. причитание невесты [3. С. 20]), угощение («Вы, добрые люди, жалуйте на свадьбу, Хлеба-соли ести, пива-меду пити!» – рус. саратов. ритуальное приглашение на свадьбу [4. С. 10]), дар («Сею, сею, посеваю, С Новым годом поздравляю! [...] Хозяину хлеба с солью, Ну а нам пирожки (пяточки)» – новосибир. овсенева песня [5. № 76]). В заговорах и заклинаниях «хлебом-солью» называется всякая жертвемая пища: рус. ср.-урал. «Водяная, водяная, я тебя дарю хлебом-солью, а ты меня здоровьем» [6. С. 16], бел. «Крыксы, крыксы, дарую я вас хлебам-соллю, белай рубашачкай, красным паясочкам – даруўця майго дзіцяці добрым здароўем і сном!» [7. № 1138].

На основе этих предметных смыслов сформировалась **символика** хлеба-соли. Хлеб и соль – символ гостеприимства, ср. болг. «Хляб и сол готова гостба». Их следовало предложить даже недругу: пол. «Złemu wrogowi chleba i soli». Встречая гостя, хозяйка выносили хлеб с солонкой на полотенце, скатерти и др.: рус. *встречать* [с] хлебом-солью, *подносить* хлеб-соль, укр. *виходити з хлібом-сіллю*, болг. *с хляб и сол*, пол. *przyjąć chlebem i solą*, чеш. *uvítat chlebem a soli*, словац. *vítat' chlebom a sol'ou*. У восточных славян «Хлеб-соль!» – формула приветствия, обращенная к обедающим. Хозяйка приглашали разделить с ними трапезу словами: рус. «Добро пожаловать хлеб-соль кушать», укр. «Просимо хліба-солі одвідати». У русских и сербов во время трапезы с гостями хозяин первым обмакивал хлеб в соль и начинал есть, подавая тем самым знак остальным. Выходя из-за стола, гости *величали* хлеб-соль (рус. ярослав.), *дякували* за хліб-сіль (укр.) с помощью формул вроде «Дзякуем за хлеб-соль, жадаем здароўя» (бел.). Гостеприимные хозяйка называются *хлебосольными*, а радушие, гостеприимство – *хлебосольством*. Резко осуждался отказ от хлеба-соли (укр. *цуратися хліба-солі*, чеш. «Kdo u nás chleba a soli nepřijme, ten není hoden, aby chom tu židli podali») или неблагодарность по отношению к хлебосольным хозяйкам (рус. *забывать* хлеб-соль, укр. *забувати хліб-сіль*), которые могли проклясть гостей «именем» хлеба и соли: болг. «Лебот и солта ми ял, да му фатат очите» [8. С. 37], серб. «Убио га мој со и леб» [9. С. 56].

Хлеб-соль – символ согласия (болг. *като сол и хляб*, серб. *слажу се као хљоб и со*, пол. «Chleb z solą znak i hasło zgody»), дружеских отношений (рус. *делить (водить) хлеб-соль с кем-л.* укр. *бувати у хлібосолі* ‘водить компанию’, архангел. *по хлебу да по соли* ‘о друзьях, близких людях’), добрых намерений (словац. «Chlieb so sol'ou, s dobrou vól'ou»), в заимовыручки (бел. *хлеб-соль* ‘забота, внимание’, пол. «Rzuć chleb i sól poza siebie, a zawsze przed tobą będzie» = рус. «Кинь хлеб-соль назад, очутится впереди»). Сакральность хлеба-соли мотивирует запрет браниться и обманывать, если эта пара лежала на столе: «*Не слушай, хлеб-соль*», – говорится за столом при речи непристойной» [10. Т. 4. С. 553]. На Русском Севере, чтобы подтвердить правдивость сказанного, приговаривали *хлеб-соль честная*. Отсюда и представление об очистительных свойствах этого комплекса: в Полесье хлеб-соль клали в дежу для ее очищения; на Украине давали роженице, когда ее впервые вводили в церковь после родов, и др.

Присущая хлебу-соли символика определила широкое использование их прежде всего в **семейных обрядах**.

Свадебный обряд. Хлеб-соль фигурирует практически на всех предсвадебных этапах и во время свадьбы. Русские клали хлеб-соль на стол, за который садились сваты перед отъездом к невесте. У восточных славян и поляков сваты приезжали в дом невесты с хлебом-солью; если это угощение принималось, а взамен предлагалось свое, то начинались переговоры о приданом, ср.: «От жениха к невесте

посылаются также калачи и солонка с солью. Такую же хлеб-соль с солонкою посылают взаимно от невесты к жениху» (Костром. губ.) [11. С. 147]. Хлебом и солью (или иконой) ближайшая родственница (или сват) трижды обводила вокруг рук родителей, скрепляя решение об обручении, после этого сват разламывал пирог, приговаривая: «Дело-то сделано, хлебом-солью укреплено» (Ярослав. губ.) [12. С. 647]. На Русском Севере родители благословляли невесту иконой и хлебом-солью, делая ими крестообразное движение: обычно хлеб-соль держала мать, а икону – отец. Белорусы считали, что, благословляя жениха или невесту хлебом-солью, родители передавали им «счастье и долю»: «Благослаўляю цябе хлебам, солю, шчасцем, доляй і добрым здароўем» [13. С. 314].

На Гомельщине во время венчания старший дружка держал над головой молодых ржаной хлеб с солью. Во многих славянских традициях родители встречали молодых перед домом мужа с хлебом-солью, а молодые должны были занести их в дом. Хлеб-соль обычно несли с иконой или зажженной свечой, иногда положив на дежу, полотенце или решето. В Польше молодые обходили три раза стол с хлебом-солью, после чего молодая целовала углы стола, а хлеб ставила на печь.

Родинный обряд. В Польше кусочки хлеба с солью клали беременной под подушку; в Мазовии, чтобы уберечься от выкидыша, беременная, идя на тяжелую работу, брала с собой хлеб-соль. В Брестской области для облегчения родов роженица целовала каравай с солью и обходила трижды вокруг стола. Хлеб и соль входили в состав даров, которые односельчане преподносили роженице (в Сербии), а роженица – повитухе (в Полесье). В Сербии 40 дней до и после родов роженица, уходя из дома, брала с собой хлеб с солью и чеснок. Требование к роженице носить хлеб и соль до очистительной молитвы болгары объясняли тем, что это сохраняет у нее молоко. В разных славянских зонах хлеб-соль клали в колыбель, в корыто для купания младенца, зашивали в пеленки. Хлеб и соль обязательно были при ребенке в дороге: полес. «Кудысь ў дарогу іду, да тому рэбёнку кусочэк хлэба, дробчок соли кладу, шоб нішто не збылося!» [14. С. 79]. Когда ребенка несли на крещение в церковь, то хлеб-соль оставляли на кладбище умершим родственникам (Гомельская обл.), бросали на перекрестке или с моста (Полесье, Польша), одаряли ими первого встречного, чтобы уберечь ребенка от сглаза (район Белостока). В окрестностях Варшавы кусочек хлеба и соли клали под ножку ребенка при крещении или после него.

Погребальный обряд. Пока покойник находился в доме, под стол, на котором он лежал, или в гроб (в руку покойника) клали хлеб и соль. В Воронежской области считали, что так можно предотвратить будущие смерти в семье, а жители Вятского края надеялись избавиться от приходов покойника к живым: «Вот тебе, Иван, хлеб и соль. У стола не стой, в окошко не гляди и домой не ходи!» [15. С. 242]. По русским, белорусским и сербским свидетельствам, при выносе гроба хлеб-соль оставляли в доме или передавали через гроб или через окно в дом. Сербь говорили, что в этом случае в доме останется *срећа* (удача), которую покойник мог унести с собой [16. С. 243–244]. В Польше такой хлеб разрезали и съедали всей семьей. В Полесье у домов, мимо которых шла похоронная процессия, ставили столы с иконами и хлебом-солью. Поляки, закапывая гроб, на крышку клали полотно с хлебом и солью. У восточных славян на поминальной трапезе покойнику ставили стопку водки и кусок хлеба с солью. У болгар было принято, чтобы присутствующие на поминках лизнули соль с поминальной питы.

Превентивные и продуцирующие функции приписывались хлебу-соли и в **скотоводческой обрядности**. На восточнославянских территориях купленную

скотину встречали в новом дворе хлебом-солью (а иногда так же провожали от прежнего хозяина) – для того, чтобы велся скот. Перед первым выгоном скота на Смоленщине на стол ставили целый круглый хлеб, полную солонку соли. Русские и полешуки совершали обход стада с хлебом и солью и «закармливали» их скотине. В Архангельской губ. хлебом-солью каждый день хозяйки встречали коров с пастбища. Повсеместно хлеб и соль клали в хлев (привязывали к рогам, к подойнику и др.), чтоб скотина была плодovitой, давала больше мяса и молока, чтобы уберечь ее от сглаза и болезней. Это делали накануне рождества, в Чистый четверг, в Вербное воскресенье, в Юрьев день, на Ивана Купалу, в день Трех королей (6. I – 3.-слав.) и др. На Гомельщине после отела на корову надевали пояс с защитными в него хлебом и солью. В Полесье столы с хлебом-солью выставляли на улицу во время мора скота. При опаживании деревни от мора в Костромской губ. участники процессии несли хлеб-соль, иконы и ладан.

Земледельческие обряды. В дни начала сева, пахоты, жатвы полешуки брали с собой хлеб и соль, которые оставляли в поле (закапывали в борозду, клали на полосу или на первые срезанные колосья). В Юрьев день (23.IV) обходили свое жито с освященными хлебом и солью. На Черниговщине жницы просили у нивы, чтобы она дала им силу, сопровождая просьбу приношениями земле хлебом и солью. Поляки и белорусы включали хлеб и соль в состав дожинальной «бороды»: например, последние несжатые колосья завязывали сверху, внутрь, на землю, клали небольшой камень, а на него – кусок хлеба, немного соли и деньги. В Калужской губ. во время обмолота в ригу приносили блины из новой муки и соль и говорили, кланаясь: «Вот тебе, рижка, наша хлеб-соль; тебе на стоянье, а нам на доброе здоровье» [17. С. 470].

Хлеб-соль как символ домашнего очага и достатка широко используется в ритуальных практиках, связанных с **домом, жилищем**. При **строительстве дома** на месте, выбранном для фундамента, полешуки клали на ночь хлеб и соль; если они оставались нетронутыми до утра, то в этом месте ставили дом. На восточно- и западнославянских территориях на разных этапах строительства – при закладке дома, положении первого венца, матицы, кладке крыши – в соответствующие части постройки вкладывались кусочки хлеба с солью. Каравай хлеба и соль обязательно брали с собой при **новоселье**: размещали в красном углу вместе с иконами и дежой, клали по углам дома. Их предлагали домовому, «переселяя» его из старого жилища в новое, нередко оставляли для него на чердаке вместе с водкой: вятск. «Суседушко-батюшко, мы заходим с хлебом-солью, и ты заходи с нами. Обуй, одень, накорми» [18. С. 15].

Хлеб и соль функционировали как **жертва** высшим или вредоносным силам и погодным стихиям. На разных южно- и восточнославянских территориях для защиты от града или грозы хлеб и соль ставили под образа, а также предлагали грозовой туче, чтоб ее «умилостивить» (вынося ей навстречу стол с угощением, подавая на лопате или в деже), или же утопленнику, которого считали причиной града (в этом случае ему оставляли хлеб и соль под иконами, в каком-либо укромном месте или в поле). Во время засухи бросали хлеб и соль в колодец, выходили с ними и иконами в поле и молились о дожде. Хлеб и соль бросали в реку, чтобы вода унесла болезни, чтобы уберечься от наводнения. Белорусы клали в невод хлеб и соль, чтобы водяной обеспечил удачный лов рыбы; болгары бросали их вместе с деньгами мифической хале, чтобы та не пожирала купающийся в озере скот; русские и полешуки оставляли хлеб и соль в лесу для лесного хозяина с просьбой сохранить скот.

Хлебу и соли приписывались также **прогностические** свойства, находящие отражение в гаданиях. В святки перед сном девушки клали у изголовья хлеб и соль и загадывали, чтобы суженый пришел отведать это угощение. На Житомирщине известен такой способ определения судьбы близких: на углы стола клали соль, хлеб, печную глину и уголь: если привязанный на нитку хлеб отклонился в сторону хлеба и соли, то родственник жив, если к глине и углю – нет [19].

Е.Л. Березович, д-р филол. наук, К.В. Пьянкова, канд. филол. наук

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахматов А.А., Подюков И.А., Хоробрых С.В., Черных А.В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских Юрлинского района в XIX–XX в. Материалы и исследования. Пермь, 2003.
2. *Великорусские народные песни / Изд. проф. А. И. Соболевским.* СПб., 1898. Т. 4.
3. *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 1. Костромская губерния. СПб., 2004.
4. *Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья.* Саратов, 1969.
5. *Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры.* Новосибирск, 1997.
6. *Петкевич А.В.* «Водная жертва» в русской культурной традиции // *Живая старина.* 2006. № 3.
7. *Замовы / Уклад., систэмаг. тэкстаў, камент. Г. А. Барташэвіч.* Мінск, 1992.
8. *Дабева М.* Български народни клетви. София, 1934.
9. *Српски етнографски зборник.* Београд, 1908. Књ. 10.
10. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.; М., 1880–1882 (1955). Т. I–IV.
11. *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839. Вып. 4.
12. *Шейн П.В.* Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1900. Т. 1. Вып. 2.
13. *Вяселле. Абрад.* Мінск, 2004.
14. *Левкиевская Е.Е.* Славянский берег. Семантика и структура. М., 2002.
15. *Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой.* М.; Котельнич, 2003.
16. *Српски етнографски зборник.* Београд, 1909. Књ. 14.
17. *Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева.* Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2005.
18. *Вятский фольклор. Заговорное искусство.* Котельнич, 1994.
19. *Полесский архив, с. Курчица Новоград-Волынского р-на Житомирской обл.*



© 2009 г. К. А. КОЧЕГАРОВ

«НЕ ЗАМАЙ, КОРОЛЬ ШВЕЦКИЙ ПРОПАДЕТ И ЗАГИНЕТ...»
К ВОПРОСУ О СУДЬБЕ КАНЦЕЛЯРИСТА ЯКОВА ГРЕЧАНОГО,
БЕЖАВШЕГО ИЗ СТАВКИ И.С. МАЗЕПЫ
В ДЕНЬ ПОЛТАВСКОЙ БИТВЫ

Полтавская битва поставила крест на политических планах бывшего запорожского гетмана Ивана Степановича Мазепы. Большинство еще оставшихся с ним соратников из числа малороссийской старшины бежали в день сражения в расположение украинских казачьих войск гетмана Ивана Ильича Скоропадского. Это были: генеральный судья Василий Чуйкевич, генеральный есаул Дмитрий Максимович, лубенский полковник Дмитрий Зеленский, компанейский полковник Юрий Кожуховский, сердюцкий полковник Яков Покотило, Антон Гамалея, Семен Лизогуб, канцелярист Григорий Григорович, писарь Яков Гречаный и казак Филон Лихопой. Все они просили царской милости, приводя различные доводы, почему оказались в лагере Мазепы не по своей воле¹. Однако сроки амнистии, неоднократно объявлявшиеся царским правительством добровольно сдавшимся мазепинцам, уже давно прошли. Поэтому всех их поместили под караул, а 8 августа 1709 г.² объявили о царской «милости» – замене смертной казни ссылкой в Сибирь и Архангельск. По свидетельству Н.И. Костомарова, предписанная царским указом отправка пленников в Москву задержалась из-за начавшегося на Украине «морového поветрия». Только в апреле 1711 г. канцлер Гаврила Иванович Головкин потребовал от гетмана И.И. Скоропадского выслать в Москву В. Чуйкевича, Д. Максимовича, Д. Зеленского, Я. Покотило, А. Гамалею, Г. Григоровича и Я. Гречаного вместе с семьями. Ю. Кожуховский по каким-то причинам был отправлен в Сибирь раньше [1. С. 696–697, 732–733].

Из всех вышеуказанных перебежчиков практически сразу был помилован только С. Лизогуб как муж дочери гетмана И.И. Скоропадского Ирины. 29 июля он был приведен к присяге на верную службу царю и вскоре выслан к своему тестю [3. Т. 3. С. 102–103; 2. С. 728; 4. С. 299; 5. С. 1154–1155]. Публикаторы «Писем и бумаг императора Петра Великого» обратили внимание на то, что из

Кочегаров Кирилл Александрович – канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН.

¹ Допросные речи в пересказе впервые ввел в научный оборот Н.И. Костомаров [1. С. 695–697. Примечание 5]. Показания Я. Гречаного историк привел с некоторыми неточностями [1. С. 697. Примечание 5]. Недавно этот источник был опубликован С.О. Павленко [2. С. 724–729].

² Здесь и далее даты приводятся по старому стилю.

следственного дела остальных мазепинцев в дальнейшем исчезают упоминания о Я.С. Гречаном и Ф. Лихопое [5. С. 1155].

Прояснить дальнейшую судьбу Я.С. Гречаного можно с помощью неизвестных исследователям ранее документов, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. Они позволяют заключить, что Гречаный был вскоре оправдан и избежал наказания. Некоторые опубликованные документы и ранее давали основания полагать, что он не был сослан, однако историки, и в частности современный украинский исследователь «Мазепинской эпохи» С.О. Павленко [6. С. 209], отдавали предпочтение письму Г.И. Головкина, также опубликованному, в котором канцлер заявлял, что бывший писарь находится в Сибири.

Между тем, обстоятельства дела Я.С. Гречаного позволяют, как представляется, сделать некоторые общие наблюдения касательно как позиции части украинской старшины в дни шведского вторжения в Малороссию, так и политики русского правительства на Украине в период после Полтавы.

Как и другие бежавшие из шведского стана представители старшины Я.С. Гречаный был допрошен 14 июля 1709 г. в Киеве, в бытность там Петра I. Канцелярист заявил, что «в войску» с Мазепой «того лета (1708 г. – К.К.) не был». С началом шведского вторжения на Украину он, уходя от шведов, поехал в Киев. По пути Гречаный остановился в Лохвице на ночлег, где и был арестован прибывшими наутро шведами, поскольку кто-то из местных сообщил им, что Гречаный – «приезжий», и пробыл «за караулом» аж до самой Полтавской битвы [2. С. 728]. 26 июля Гречаный среди прочих был допрошен вторично, однако ничего нового не сказал [2. С. 730]. С.О. Павленко утверждает, что Гречаный во время второго допроса сообщил очень ценную информацию и что его расспрашивали о суммах налогов Гетманщины [6. С. 209]. В данном случае украинский историк просто ошибочно приписал Гречаному показания Г. Григоровича [2. С. 730–731]³.

Яков Гречаный был сыном Стефана Прокофьевича Гречаного, занимавшего должность генерального писаря (1663–1665) при гетмане Иване Мартыновиче Брюховецком. Вместе с ним Стефан Гречаный в 1665 г. посетил Москву, где наряду с другими представителями малороссийской старшины был пожалован в дворянство [3. Т. 1. С. 336]. По мнению современного украинского исследователя В. Горобца, С. Гречаный вместе с киевским полковником Василием Дворецким и епископом Мефодием и вовсе был одним из лидеров «пророссийской» старшинской группировки. В Москве он вместе с В. Дворецким вел отдельно от гетмана переговоры с боярином Петром Михайловичем Салтыковым [7. С. 250–251, 437]. С. Гречаный был женат на дочери харьковского слободского полковника Григория Донца-Захаржевского, породнившись через него с представителями русского дворянства [8. С. 232].

После падения И.М. Брюховецкого в 1668 г. Стефан Гречаный, видимо, на некоторое время, оказался не у дел, хотя известно, что новый гетман Демьян Игнатович Многогрешный пытался заручиться его поддержкой накануне своего свержения [9. С. 414]⁴. В то же время еще С.М. Соловьев отмечал, что именно С.П. Гречаный

³ Показания Г. Григоровича также опубликованы в «Письмах и бумагах императора Петра Великого» [5. С. 1151–1152].

⁴ По свидетельству противников гетмана из числа генеральной старшины, Д. Многогрешный якобы привел С.П. Гречаного к присяге, «чтоб быть с ним заодно» и повелел ему составить некие письма, в которых писарь должен был заявить, что в его бытность в Москве в 1665 г. царское правительство обсуждало с ним вопрос ссылки в Сибирь всей запорожской старшины. Однако позднее на допросе Многогрешный отрицал это [9. С. 421]. Вопрос этот, несомненно, нуждается в дальнейшем исследовании.

когда-то оказал протекцию будущему гетману Ивану Самойловичу Самойловичу, способствуя его успешной карьере [9. С. 427]. Действительно, с приходом к власти И.С. Самойловича, старший Гречаный стал одним из его доверенных людей, хотя и не занимал центральных должностей, будучи лишь в 1675–1677 гг. гадяцким полковым судьей. О близости его к Самойловичу свидетельствуют и две пары соболей царского жалования, присланных для него среди прочей старшины в 1676 г. из Москвы, и то, что после заключения русско-польского договора о Вечном мире 1686 г. С.П. Гречаный был послан с ответственным поручением гетмана к польскому королю. Он участвовал в боях за Чигирин (1677–1678) и Крымских походах 1687 и 1689 гг., а при новом гетмане – И.С. Мазепе – был знатным войсковым товарищем (1688–1690) [3. Т. 1. С. 336; 1. С. 344; 10. Стб. 55]. Последнее впрочем, не может служить веским доказательством особого доверия нового гетмана к С.П. Гречаному.

По стопам отца пошел и Яков Гречаный, так же исполнявший канцелярскую службу, но уже при И.С. Мазепе. О его деятельности до 1708 г. практически ничего не известно. Сам он заявлял в 1709 г., что «при Мазепе служил он под бунчуком лет с четырнадцать», т.е. где-то с 1695 г. [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 52–52об.].

В марте 1708 г., когда генеральный судья Василий Леонтьевич Кочубей и полтавский полковник Иван Иванович Искра поехали с доносом на Мазепу в главную квартиру царя Петра I, гетман, находившийся в Фастове, написал Я. Гречаному и его свояку Ивану Чернышу (женатому на сестре Якова, Елене [3. Т. 1. С. 337]) «дабы они ехали к нему в войско». Приехав, оба «стали на подворках», где Черныша и Гречаного навестил генеральный есаул Д. Максимович с сердюками. Гречаный был отдан под караул сердючку полковнику Максиму Самойловичу, а его свояк и вовсе закован в кандалы. Через неделю, после того, как Мазепа уехал в Белую Церковь, Гречаный и Черныш были допрошены генеральным обозным Иваном Ломиковским и Д. Максимовичем, которые допытывались, «ведают ли они про генерального судью Кочубея, для чего он поехал к великому государю». Несмотря на то, что оба заявляли, что ничего не знают о поездке к царю В.Л. Кочубея, из-под ареста освободили только Гречаного, который «с ведома» И. Ломиковского и Д. Максимовича выехал в свое имение Рымаровку (т.е. под своеобразный домашний арест). Вскоре после описанных событий Гречаный «женится на Лизогубовой дочери» [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 52об. –53]. Избранницей канцеляриста стала, по-видимому, одна из дочерей Якова Кондратьевича Лизогуба (умер в 1698 г.), бывшего некоторое время черниговским полковником. У него было пять дочерей. Имена и брачные связи троих из них представлены в «Малороссийском родословнике» В.Л. Модзалевского, но Гречаного среди известных зятьев Я.К. Лизогуба нет. Возможно, он женился на одной из двух дочерей черниговского полковника, имена и супруги которых генеалогом установлены не были [3. С. 97–100]. Так или иначе, но учитывая, что внук Якова, С.Е. Лизогуб, был зятем гетмана, через Лизогубов Я.С. Гречаный породнился с самим И.И. Скоропадским. Не случайно, поэтому, он утверждал на допросах, что «был чрез все время у Мазепы за шведским караулом, для того, что он гетману Скоропадскому свойственник, а Чернышу зять» [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 49об.] (см. также [2. С. 728]).

Допросы лиц по делу В.Л. Кочубея и И.И. Искры, свидетельствуют, что И. Черныш, претендовавший в 1706 г. на стародубское полковничество, но не получивший его от Мазепы, играл не последнюю роль в подготовке доноса на гетмана. На основе этих показаний Петр I приказал гетману арестовать Черны-

ша. Тот был действительно схвачен, закован в кандалы и посажен в тюрьму в Белой Церкви. Биограф И. Черныша, В.Л. Модзалевский, отвергал возможность причастности его к доносу В.Л. Кочубея и И.И. Искры [12. С. 118, 120; 13. С. 320–322]. С.О. Павленко считал его одним из «ключевых» участников «заговора». Это утверждение представляется более обоснованным, хотя общий вывод украинского исследователя о том, что «дело» В.Л. Кочубея объединило наиболее антироссийски настроенную старшину, недовольную слишком, по ее мнению, лояльной политикой гетмана в отношении России [14. С. 22–31], не находит достаточных подтверждений в источниках.

Стоит отметить: после смерти Стефана Гречаного, Мазепа отобрал у его сыновей пожалованное в 1689 г. их отцу с. Оксютинцы [8. С. 336]. Поэтому возможно, что Я.С. Гречаного и И. Черныша связывали в деле В. Кочубея и И. Искры не только родственные отношения. Показательно, что в январе 1707 г. И. Черныш добивался от царя харьковского полковничества, но безуспешно, поскольку Петр I к тому времени уже пожаловал его изюмскому полковнику Федору Шидловскому [11. Ф. 124. Оп. 1. 1707 г. Д. 2. Л. 7–7 об.]. Как видно, ради карьеры Черныш был готов связать свою судьбу со слободским казачеством, не относившимся к «регimentу» И.С. Мазепы и гораздо теснее инкорпорированным в сословную структуру Российского государства. И даже стародубского полковничества Черныш добивался, заручившись царским указом и поддержкой влиятельных вельмож – Г.И. Головкина и А.Д. Меньшикова [11. Ф. 124. Оп. 1. 1707 г. Д. 3. Л. 157–158 об.].

Находясь в Рымаровке, Я. Гречаный и узнал, что Мазепа «великому государю изменил и случился с шведом», а заодно «уведомился» и о том, что его свояк Иван Черныш находится в Киеве. Туда же вместе с молодой женой выехал и Гречаный. По пути супружеская чета остановилась переночевать «на подворках под Лохвицею», куда на другой день приехал генеральный есаул Михаил Андреевич Гамалея со шведами и компанейцами. Они арестовали Гречаного, доставив к Гамалее, который «бранил его [...] и посадил в школу, и приставил караул двадцать человек шведов». Рассказывая обо всем этом на допросе 4 октября 1709 г., Яков Гречаный уверял, что этот факт могут подтвердить не только лохвицкий протопоп Федор, но «и попы, и все лохвицкие мещане». Через два дня Гамалея выехал в Ромны, где находился Мазепа, забрав вместе с собой и Гречаного. В Ромнах последний просидел под стражей три недели, и был «выпущен» только за два дня до отхода шведов из города, «и приказано ему ехать за караулом же до Гадича за шведом и Мазепою, и приставлено к нему было шведов восм человек, и поставили его, Гречаного, и с женою в городе в доме мещанина Федка вместе с шведами с 12 человеки, которым приказано было от Мазепы под ним смотреть и стеречь». Под арестом Гречаный переехал сначала в Будищи, а затем в с. Жуки под Полтавой «и в том селе держан он, Гречаной, и с женою за караулом же по самую баталию» [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 53–53 об.].

Показания Якова Гречаного подтвердили лохвицкий протопоп Федор Лисовский и два попа, заявившие, что «в прошедший де Филиппов пост видели они в Лохвице в школе Якова Гречанова за шведским караулом, а взяли де того Гречаного за городом на предместье шведы ж, как был в то время в Лохвице Михайла Гамалей».

Кроме этого протопоп Федор сообщил и другие весьма интересные подробности. Еще до прихода в Лохвицу шведов вместе с Михаилом Гамалеей в соседнее село Безсалы⁵ (современное село Лохвицкого района Украины) приехал его

⁵ Село Безсалы было пожаловано М. Гамалее в 1693 г. [3. Т. 1. С. 240].

брат Антон. После появления шведов, Михаил Гамалея устроил в своем доме в Безсалах обед, на котором помимо Антона присутствовали теща лохвицкого протопопа, некая «госпожа Жураховская», а также Гречаный с женой. Как позднее рассказала протопопу Федору его теща, «говорил Гамалей, Мазепа де сетует, что не повесил или не четвертовал Черныша, и Яков Гречаной против того отозвался Гамалею: разве оного Черныша повесить за то, что он при государе верно служит, и Гамалей сказал, что не толко Черныш, и все, которые будут при государе держаться, караны будут, и стал он, Гамалей, пить про здоровье короля шведского и про всю кавалерию шведскую, а Гречаный молвил, *не замай, король шведский пропадет и загинет, а он будет пить за своего государя, за которым господствуют, и маетности, и всякое довольство имеют* (курсив мой. – К.К.)». После этого раздраженный М. Гамалея «тещу его протопопу велел выслать вон», обвинив ее, что «якобы она слов их подслушивает», а своего зятя и вовсе послала к царю Петру I [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 54–54об.].

Любопытно, что лохвицкий протопоп Федор Лисовский вскоре после 1708 г. был назначен по царскому повелению протопопом в Гадяч «за верность в измену Мазепину» [15. С. 6]. Однако царская милость не пошла ему впрок. Вскоре разразился конфликт с уже упоминавшимся Иваном Чернышем, получившим в 1709 г. гадяцкое полковничество. Ф. Лисовский обвинял врага в чеканке поддельных монет, принуждении казаков к работе на себя и измене государю, а тот его – в конокрадстве и даже убийствах. В.Л. Модзалевский отмечал, что основным мотивом жизнедеятельности И. Черныша была «ненасытная алчность», но и протопоп Федор был «не менее его убежден в безнаказанности своей» [13. С. 322, 324–334; 15. С. 6–10; 16. С. 200–201]. В 1710 г. И. Черныш породнился с гетманом И.И. Скоропадским, женившись после смерти первой жены на его падчерице Евдокии Голуб [13. С. 324].

Следствие в отношении Я.С. Гречаного проводил киевский воевода Дмитрий Михайлович Голицын – известный противник репрессивных мер в отношении украинского казачества за измену гетмана И.С. Мазепы. 31 октября 1709 г. он написал гетману И.И. Скоропадскому, прося того прислать в Киев арестованного Михаила Гамалею «для допросу по тому Гречаного делу». 15 ноября гетман сообщил, «что Гамалей заболел, и послать его не мочно», сопроводив письмо записанными показаниями бывшего генерального есаула («сказкой»). Тот утверждал, что прибыл в Лохвицу «до жены и детей своих» напрямик с Правобережья, куда Мазепа посылал его вместе с киевским полковником Константином Мокиевским и корсунским Андреем Кандыбой. Лохвица якобы уже была занята шведами к моменту его приезда, и Гамалею, хотевшему забрать семью, по его словам, пришлось остаться «при жене и при детях своих». Гамалея не отрицал факт ареста Гречаного, однако сваливал всю вину за это на Мазепу, который узнав, что тот в Лохвице «писал до него, Гамалея, с угрозой, чтоб того Гречаного одержал, и отдал за караул», после чего «в кандалы или в колотке забивши, приприводил с собою» в Ромны. Когда Гречаного привезли в Ромны, Мазепа разрешил отдать его на поруки, но тот, по свидетельству Гамалея, «поруки собрать по себе не мог, и Мазепа велел его одержать за караулом в Ромне» [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 55].

На полях, напротив выписки из розыскного дела Я. Гречаного стоит помета: «Оставлен в Киеве» [11. Ф. 229. Оп. 2. Кн. 120. Л. 49об.]. Н.И. Костомаров приводит текст письма Головкина к Скоропадскому (от апреля 1711 г.) с требованием выслать в Москву мазепинцев, среди которых и Гречаного [1. С. 732–733].

Примечание 1]. Однако этому документу противоречит письмо Г.И. Головкина И.И. Скоропадскому, написанное в январе 1711 г. В нем канцлер ссылался на показания Гречаного, будто бы данные им в Киеве и «здесь на Москве», согласно которым канцелярист был при Мазепе «поневоле», содержась «за крепким караулом», и просил допросить М. Гамалею, который мог подтвердить его слова. Головкин ошибочно заявлял, что в свое время Гамалею «освидетельствовать [...] было некогда», хотя в действительности показания с бывшего генерального есаула снимались. Завершая письмо, канцлер писал, что Гречаный, находясь ныне в Сибири «ныне оттуду присылает непрестанное челобитие и ссылается в невинности своей в том на него Гамалея», и требовал прислать в Москву самого бывшего генерального есаула [17. Стб. 697–698] (еще одну публикацию письма см. [4. С. 168–169]). То, что Г.И. Головкин заблуждался касательно места нахождения Гречаного, свидетельствует и направленное им в конце 1711 г. требование Скоропадскому прислать жену Гречаного в Москву вместе с членами семей и близкими родственниками других мазепинцев для отправки по месту ссылки осужденных. В своем ответе канцлеру украинский гетман отмечал: «Гречаного зась жены на Сибирь посылати не к кому, понеже и сам Гречаный ныне не в Сибири, але в Киеве у Сиятельнейшаго Князя [...] Дмитрия Михайловича Голицына, найдуется, о котором его сиятельство разыскивал, а узнавши его невинность увольтнул», сообщив об этом царскому представителю при гетмане стольнику Федору Ивановичу Протасьеву (к своему письму Скоропадский приложил соответствующую копию письма Голицына Протасьеву.) [12. С. 268]. Наконец и сам Д.М. Голицын, писал в июне 1712 г. Скоропадскому, вновь отвечая на требование гетмана (со ссылкой на распоряжение Г.И. Головкина), выслать к нему Я.С. Гречаного. Киевский губернатор напомнил И.И. Скоропадскому что «розыск» по делу Я.С. Гречаного производился в 1709 г., во время пребывания в Киеве Петра I и самого Головкина, и что бывший канцелярист лично «доносил» об этом гетману (дополнительное свидетельство, что Украину Гречаный не покидал). Более того Д.М. Голицын утверждал, что три года назад именно по требованию канцлера были допрошены указанные Яковом свидетели. «И по розыску, и по свидетельству винности того Гречаного не сыскано», – резюмировал киевский губернатор, отказываясь выслать Гречаного к Скоропадскому без царского указа. В постскриптуме письма Голицын, которому, похоже, уже докучили требования Головкина, напоминал гетману, что он сам присылал в Киев письменные показания М. Гамалеи, в которых тот утверждал, что «взял» Гречаного «по приказу изменника Мазепы насильно» [4. С. 42–43].

Принимая во внимание всю совокупность имеющихся фактов, можно заключить, что заявление Головкина о нахождении Гречаного в Сибири являлось ошибочным и, связано было, вероятно, с неверным информированием канцлера его подчиненными или каким-то другим сбоем в работе российской бюрократической системы.

Подводя итог, можно отметить, что известные показания разных лиц в деле Я. Гречаного не противоречат друг другу, что в свое время, видимо и стало результатом оправдательного приговора. Более того, пророссийская позиция Я. Гречаного вполне логично сочетается с его близостью к участникам заговора против Мазепы во главе с В.Л. Кочубеем и И.И. Искрой, и со взглядами и политикой его отца, Стефана Гречаного. Однако даже вне зависимости от того, был ли Я.С. Гречаный сторонником гетмана И.С. Мазепы или нет, все равно его судьба свидетельствует о том, что политика русского правительства даже после

Полтавы в отношении украинского казачества не являлась столь всеобъемлюще репрессивной, как это иногда представляется в некоторых работах современных украинских исследователей. Те представители старшины, которые хотели доказать свою невиновность, могли надеяться на расследование своего дела, что уже само по себе было немаловажно в то время.

Кроме того, материалы дела Я.С. Гречаного обогащают наши знания об оппозиционных настроениях в отношении Мазепы со стороны украинской старшины, которая в своих интригах против гетмана искала поддержки царя. Это стало одной из причин того, что значительная часть нарождающегося малороссийского дворянства не поддержала переход И.С. Мазепы на сторону шведов, сохранив верность Петру I.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Костомаров Н.И.* Исторические монографии и исследования. СПб., 1905. Кн. 6.
2. Доба гетьмана Івана Мазепи в документах. Упорядник С. Павленко. Київ, 2007.
3. *Модзалевский В.Л.* Малороссийский родословник. Киев, 1908. Т. 1; Киев, 1912. Т. 3.
4. Материалы для отечественной истории / Издал Михаил Судиенко. Киев, 1855. Т. 2.
5. Письма и бумаги императора Петра Великого. М., 1952. Т. 9. Вып. 2.
6. *Павленко С.* Оточення гетьмана Мазепи: соратники та прибічники. Київ, 2004.
7. *Горобець В.* «Волимо царя східного...». Український Гетьманат та російська династія до і після Переяслава. Київ, 2007.
8. *Кривошея В.В.* Козацька еліта Гетьманщини. Київ, 2008.
9. *Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1991. Кн. 6.
10. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1885. Т. 13. 1677–1678 гг.
11. Российский государственный архив древних актов.
12. Источники малороссийской истории, собранные Д.Н. Бантышом-Каменским и изданные О. Бодянским. М., 1859. Ч. 2. 1691–1722.
13. *Модзалевский В.Л.* Генеральный судья Иван Чарныш и его род // Киевская старина. Март. 1904. Т. 84.
14. *Павленко С.* Організація імпичменту Мазепи 1707 року // Сіверянський літопис. 2002. № 6.
15. *Моравский С.* Федор Лисовский. 1709–1722. Очерк из внутренней истории Малороссии в I-й пол. XVIII ст. Киев, 1891.
16. *Лазаревский А.* Описание старой Малороссии. Киев, 1888. Т. 1. Полк Стародубский.
17. Материалы Военно-ученого архива Главного штаба. СПб., 1871. Т. 1.



© 2009 Г. О.В. МАТВЕЕВ

ПОЛЯКИ В УКРЕПЛЕНИЯХ ЧЕРНОМОРСКОЙ БЕРЕГОВОЙ ЛИНИИ В 30–50-е ГОДЫ XIX ВЕКА

В 1837 г. по инициативе Николая I была учреждена Черноморская береговая линия из 17 укреплений, разбросанных от Анапы до Поти. По замыслу императора, задача черноморских гарнизонов заключалась в том, чтобы пресечь снабжение горцев оружием и боеприпасами морским путем из Турции, а также противостоять работорговле и черкесскому пиратству. Однако береговые укрепления оказались в состоянии блокады из-за постоянных обстрелов со стороны горцев. Кроме того, все усилия полковых медиков были бессильны перед здешней малярией. Дело нередко доходило до того, что 9/10 солдат гарнизона лежали больными...

Среди личного состава Черноморских линейных батальонов оказалось немало поляков. Выпускник Академии Генерального штаба, генерал-лейтенант Г.И. Филиппсон в воспоминаниях отметил, что «поляков в войсках береговой линии, офицеров и солдат, было более 10%» [1. С. 142]. О том, насколько эти данные точны, судить трудно. Архивные материалы дают сведения лишь о лицах римско-католического вероисповедания. Среди последних же встречались не только поляки¹, но немало и белорусов, украинцев и даже армян (например, вице-адмирал Л.М. Серебряков). К началу 1843 г. на Черноморской береговой линии, включая Абхазию, находилось следующее количество воинских чинов римско-католического вероисповедания: генералов – 1, штаб- и обер-офицеров – 70, нижних чинов и «разного звания людей» – 1762, «жен их и детей обоего пола» – 62, всего – 1895 [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 188. Л. 81].

В исторической литературе сложился стереотип, что чуть ли не все поляки попадали в состав войск Отдельного кавказского корпуса в наказание за выступления против царской власти. Однако официальные данные говорят о том, что подавляющее число солдат польского происхождения было призвано в качестве рекрутов. Из сохранившейся в бумагах А.М. Дондукова-Корсакова ведомости явствует, что за 1835–1846 г. в Отдельный кавказский корпус было призвано 14 430 поляков [3. С. 246]. Число же участников восстания 1831 г. среди них, по

Матвеев Олег Владимирович – канд. ист наук, доцент Кубанского государственного университета (г. Краснодар).

Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, исследовательский проект № 09-03-00823 а/Р.

¹ Более определенно можно говорить о национальной принадлежности офицеров, преимущественно выходцев из дворянского сословия, так как в западных губерниях дворяне-католики были, как правило, поляками.

подсчетам современного польского историка В. Цабана, составило всего 1 865 человек [4. С. 84], т.е. всего 13%. Сведения мемуариста Матеуша Гралевского о присутствии в 40–50-х годах XIX в. на Кавказе более чем 20 тыс. репрессированных поляков [5. S. 535], некритически повторяемое отечественными и польскими историками (В.А. Дьяков, Л.Г. Подлевских. М. Яник, И.В. Цифанова и др.), преувеличивают масштабы карательной политики российской власти.

Что касается офицерского состава, то анализ формулярных списков Черноморских линейных батальонов показывает: в большинстве своем офицеры польского происхождения были дворянами без имения, стремившимися улучшить свое материальное положение воинской службой. В условиях Кавказской войны можно было отличиться и быстро сделать карьеру. Так, подполковник Иван Матвеевич Банковский, воинский начальник форта Головинский, был «из вольноопределяющихся Ковенской губ. города Шевич» римско-католического вероисповедания. Службу начал в 1820 г. во 2-м Егерском полку, но лишь в конце 1826 г. был удостоен первого офицерского чина прапорщика. С переводом в марте 1841 г. в Черноморский линейный № 4 батальон его служебная карьера пошла по нарастающей: 15 июня 1842 г. был пожалован «за отличие по службе капитаном», 16 июля 1846 г. – «за отличие по службе майором», 23 декабря 1846 г. – «за примерный подвиг противу горцев подполковником». И.М. Банковский был кавалером орденов Св. Георгия 4-й степени, Св. Анны 3-й степени, имел серебряную медаль за турецкую кампанию [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 950. Л. 1об.]. Коменданту крепости Новороссийск Марку Константиновичу Ясинскому в 1849 г. было 52 года, он происходил из дворян Могилевской губ., принадлежал к римско-католическому вероисповеданию. За отличие по службе в 1832 г. был пожалован чином подполковника, а 16 ноября 1839 г. произведен «за отличие в делах против горцев в полковники». Имел ордена Св. Георгия 4 класса, Св. Владимира 4-й степени с бантом, Св. Анны 2-й степени, императорской короной украшенный, и 3-й степени, Св. Станислава 3-й степени, знак отличия за 25 лет службы и медали в память Отечественной войны 1812 г. и взятия Парижа в 1814 г. [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 962. Л. 13об.]. Командиру Черноморского линейного № 1 батальона майору Игнатию Григорьевичу Гучинскому в 1849 г. было 48 лет. Он происходил из дворян Волынской губернии, «римско-католического вероисповедания, имения не имел, был кавалером орденов Св. Анны 2-й степени с императорской короной, такового же без короны, Св. Владимира 4-й степени с бантом и Св. Анны 3-й степени, имел серебряные медали за Персидскую 1826, 1827 и 1828 и Турецкую 1828 и 1829 годов войны и знак беспорочной службы за 20 лет» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 962. Л. 29об.].

Помимо материального стимула не последнюю роль, видимо, играло то, что многие шляхтичи, добровольно участвовавшие в русско-турецкой и Кавказской войнах, продолжали вековые традиции военной службы семей, т.е. выступали как профессиональные потомственные военные. Г.И. Филипсон в воспоминаниях с теплотой отзывался о начальнике Новотроицкого укрепления подполковнике Корове (Карове), который «в 1831 году командовал полком против нас, а в 1840 году пожелал вступить в ряды нашей армии». «Скоро его разумная доброта, – писал мемуарист, – сделалась известной даже ближайшим немирным горцам, и нередко случалось, что они приходили к старику с просьбой разбирать их ссоры или тяжбы. От этого враждебность ближайших горцев значительно ослабела, гарнизон мог выменивать скот на порцию, отчего болезненность заметно уменьшилась» [1. С. 162]. Подполковник Петр Осипович Коров, которому в 1849 г. исполнился 61 год, происходил из дворян г. Познани Великого княжества Познаньского и дей-

ствительно имел насыщенную боевую биографию. В службу вступил подпоручиком в ноябре 1806 г. в штаб французских войск дивизионного генерала Гюдена. В составе наполеоновских войск участвовал в походах 1806–1812 г., в сражениях под Полтуском, Гейльсбергом, Прейсиш-Эйлау, Кенигсбергом, при осаде Бобруйска, под Борисовым и при Березине. В деле под Прейсиш-Эйлау ранен штыком в левую руку, при переправе через Березину ранен пулей в голову, лечился в Виленском военном госпитале, где был взят в плен, в котором находился до начала 1814 г. Награжден знаком отличия Царства Польского золотым крестом ордена Военного Достоинства. В 1831 г. подполковник Коров командовал 17-м пехотным польским полком в Плоцком воеводстве и действовал против русских войск. Однако «возобновил верноподданную Его Императорскому Величеству присягу» и в 1840 г. определен на службу в резервный Черноморский линейный № 13 батальон [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 957. Л. 1об.–2]. 8 мая 1844 г. Петр Осипович «в воздаяние отлично усердной и ревностной службы в России Всемилостивейше награжден орденом Св. Станислава 2-й степени». 10 апреля 1848 г. «в награду отличного усердия и ревностной службы пожалован орденом Св. Анны 2-й степени». А 6 декабря 1846 г. «за содействие в освобождении из плена от кавказских горцев трех австрийскоподданных» награжден австрийским орденом железной короны 3-й степени [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 957. Л. 3].

Служба на имперской окраине давала возможность начать жизнь «с чистого листа» тем, кто совершил уголовное преступление или подозревался в таковом. Их без особой огласки ставили перед выбором: заведение уголовного дела или рапорт о переводе в Отдельный кавказский корпус [6. С. 145]. Характерный пример – судьба подпоручика Юлиана Сигизмундовича Буффала, служившего в 1849 г. в Черноморском линейном № 5 батальоне. В то время ему было 29 лет, происходил из дворян Гродненской губернии. По окончании 2-го кадетского корпуса его определили служить при дворе, однако в 1838 г. «за кражу бриллиантов, принадлежащих Ее Императорскому Величеству, назначен в военную службу рядовым без лишения дворянского достоинства с определением в Навагинский пехотный полк» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 948. Л. 109]. Служба на Черноморской береговой линии позволила ему отличиться. Юлиан Буффал 17 апреля 1842 г. «во внимание хорошему поведению, примерной нравственности, храбрости и тяжелой раны, полученной в 1838 году в делах с неприятелем, произведен в унтер-офицеры», получил знак отличия военного ордена. 3 октября 1847 г. «за отличия против горцев произведен в прапорщики», а 2 февраля 1849 г. в подпоручики [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 948. Л. 111об.]. Воспитание посредством настоящей армейской службы считалось в Российской империи общепринятым средством от «преступных в государстве порядков увлечений» [7. С. 293].

Царское правительство не преследовало поляков по этническому признаку, если они были законопослушны. Власти не препятствовали разжалованным в солдаты даже за действие против российских властей делать в войсках Отдельного кавказского корпуса военную карьеру. Подтверждение этому находим во многих формулярных списках офицеров Черноморской береговой линии. Так, поручик Станислав Юлианович Немисский, 40 лет, в 1849 г. занимал должность батальонного казначея Черноморского линейного № 1 батальона. Он происходил из дворян Августовской губернии, принадлежал к римско-католическому вероисповеданию, участвовал в составе польских войск в военных действиях против русской армии в 1831 г. Рядовым был зачислен в войска Черноморской береговой линии, в 1838 г. «за отличие в делах против горцев произведен в прапорщики»

[2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 944. Л. 79об.]. Батальонный адъютант подпоручик Франц Павлович Вояковский, из дворян Гродненской губернии, римско-католического вероисповедания, 34 лет, учился в Виленской медико-хирургической академии. 8 февраля 1839 г. «признан виновным в соучастии в возмутительном обществе между студентами этой Академии и прочими лицами, назначен в военную службу и определен в Отдельный кавказский корпус» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 944. Л. 129об.]. В 1842 г. «за отличие против горцев произведен в унтер-офицеры, в 1843 г. «за отличие по службе произведен в прапорщики», в этом же году «за отличие против горцев произведен в подпоручики», имел знак военного ордена Св. Георгия. 21 апреля 1848 г. «за отличия, оказанные в делах и перестрелках 1847 года, бывших на Черноморской береговой линии, награжден орденом Св. Анны 4-й степени с надписью “За храбрость” [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 944. Л. 129об.]. Впоследствии дослужился до чина генерал-майора. Таким образом, сложившееся в советской и польской историографии утверждение о «свирепой карательной политике царизма» по отношению к полякам нуждается в существенном дополнении: самодержавие не препятствовало «отличной выслуге», смотрело на войну как важнейшее средство воспитания в верноподданническом духе. Кавказское командование старалось помогать полякам и другим разжалованным лицам. Из них даже формировались отдельные отряды, чтобы дать возможность отличиться [8. С. 146]. Г.И. Филипсон вспоминал, что перед началом экспедиции против горцев посылал своего адъютанта поляка Тржасковского «на пароходе по всем укреплениям собирать всех разжалованных, желающих участвовать в военных действиях. Их набиралось человек до 200, и мы, в шутку, называли эту команду иностранным легионом. Тржасковский часто был их командиром. Не нужно и говорить, что легион лез в огонь очертя голову, чтобы отличиться и выбиться из своего положения» [1. С. 161].

Не препятствовало самодержавие и в получении утраченных ранее прав, связанных с образованием или дворянским достоинством. В Черноморском линейном № 10 батальоне служил батальонным адъютантом Иван Григорьевич Ковалевский (из дворян Гродненской губернии, Кобринского уезда) [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 953. Л. 101об.]. 12 декабря 1851 г. «Государь император Высочайше соизволил [...] окончившему в 1838 году курс наук в Университете Св. Владимира со степенью кандидата Ивану Ковалевскому, и по случаю обнаруженного тогда участия его в тайном обществе, определенному в 1839 году по Высочайше утвержденному приговору военного суда в Отдельный кавказский корпус, на правах вольноопределяющихся, выдать диплом на степень кандидата» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1120. Л. 9].

Командир батальона майор Левашов докладывал 1 сентября 1856 г.: «Вверенного мне батальона унтер-офицер из дворян Викентий Мневский, служа с 1848 года, своею усердной службою и примерным поведением вполне заслуживает производства в офицеры, но права его на дворянство до сих пор не разрешены герольдию, и потому он до этого времени остается в нижних чинах» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 2144. Л. 9]. Представив вытребованные от предводителя дворянства Люблинской губернии документы о происхождении Викентия Мневского (указ об отставке его отца, поручика Мневского и метрическое свидетельство о крещении и рождении), Левашов просил ускорить утверждение дворянских прав своего подчиненного [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 2144. Л. 1, 9об.].

В советской и современной литературе сложилось мнение о чуть-ли не «естественно вытекающей польско-адыгской дружбе», а сами поляки в войсках От-

дельного кавказского корпуса традиционно представляются тайными и явными союзниками горцев в борьбе с царизмом [7. С. 450].

Многие упоминания о тайном содействии офицеров польского происхождения горцам основаны на доносах и неподтвержденных слухах [6. С. 247–248]. Г.И. Филипсон писал в своих воспоминаниях, что иеромонах Новотроицкого укрепления Паисий никак не мог примириться с польским происхождением начальника гарнизона Корова, и поэтому «часто приносил нелепые жалобы и делал нелепые доносы» [1. С. 162]. Г.И. Филипсон протестовал против суждений, основанных на подозрительном отношении командования и домыслах: «Мой почтенный сослуживец М.Ф. Федоров, со слов генерал-майора фон Бринка, поместил в июньской книжке “Русской старины” 1877 года статью о взятии Михайловского укрепления. В этой статье сказано, между другими неточностями, что “горцы получали самые верные сведения о положении наших гарнизонов от поляков-перебежчиков”. Против этого я должен протестовать. Польская национальность никогда не была для меня симпатичною, но на Кавказе я встречал множество поляков, в разных чинах и положениях, которым готов был от души подать дружескую руку [...]. Беглецов к горцам было между поляками соразмерно не более, чем между русскими; сообщать же сведения могли как те, так и другие, если бы горцам нужны были эти сведения. С гор, которые возвышались над укреплениями в расстоянии 250 сажен, а иногда и менее, они могли видеть все, что делается в укреплении до малейшей подробности» [1. С. 142]. Исследования В.В. Лапина свидетельствуют, что «основную массу дезертиров, воевавших на стороне горцев, составляли русские (в том числе, украинцы и белорусы)» [6. С. 250].

Вопрос о количестве поляков, дезертировавших к горцам на Западном Кавказе, остается открытым в военно-исторической литературе. А.Х. Бижев утверждал, что только в 1834 г. во время экспедиции русских войск в Закубанье «на сторону горцев перешло более тысячи поляков» [8. С. 448]. Эта цифра явно надумана, абсолютно не соответствует даже общей численности поляков ни в одной закубанской экспедиции. В донесении командующего Отдельным кавказским корпусом даются более реальные сведения: за период с 12 августа по 10 октября 1834 г. из Тенгинского и Навагинского полков бежало «к немирным горцам» 26 поляков [3. С. 123]. В сообщении титулярного советника Бутенева барону Г.В. Розену от 8 марта 1837 г. отмечается, что «среди шапсугов и соседних горцев скитается несколько сот поляков, число которых постепенно увеличивается» (цит. по [4. С. 89]). Думается, что речь в таких сообщениях идет не только о собственно поляках, но и о русских солдатах-дезертирах. По крайней мере, первый начальник Черноморской береговой линии генерал-лейтенант Н.Н. Раевский не отделял русских дезертиров от поляков, когда писал: «В земле черкесов много беглых из русских и поляков. Некоторые из них находятся там 10–15 и более лет. Многие женаты» (цит. по [10. С. 448]). Теофил Лапинский, возглавлявший отряд польских диверсантов в Закубанье, упоминает в своих мемуарах, что к нему в 1857 г. из русского лагеря на Кубанском острове бежало 166 нижних чинов. Цифра явно преувеличена, однако для нас интересен данный Лапинским национальный состав дезертиров. «Среди перебежчиков, – отмечал Лапинский, – было очень мало поляков и русинов (только восемь), а большинство – московиты и татары; последние были особенно многочисленны, потому что надеялись найти здесь турок» [9. С. 345].

Мотивы дезертирства поляков обычно трактуются в литературе как желание бороться «за нашу и вашу свободу». Анализ архивных дел фонда Черноморской береговой линии показывает, что часто причиной ухода в горы было вовсе не

стремление «поддерживать освободительную борьбу горских народов», а проступки по службе, халатность, недовольство тяжелыми условиями полублокадного существования прибрежных фортов. 25 мая 1854 г. Л.М. Серебряков сообщал командующему Отдельным кавказским корпусом, что горцы доставили в Кабардинское укрепление бывшего рядового Кабардинского егерского № 1-го полка Францишека Длуцкого: «По доставлении его (Длуцкого. – *О.М.*) в Новороссийск, он показал, что лет за 15 пред тем, находясь при перевозке провианта от Кубанской пристани в укрепление Абин, он был в цепи в числе 4 человек при ефрейторе и, отстояв свои часы, ночью лег спать, а когда проснулся, то товарищей его и ружья при нем уже не было и только оставалась сума с патронами до 40 штук. Посему, боясь наказания и не зная местности, он пошел наудачу и, встретившись с горцами, был взят с амуницией и боевыми патронами. После того его передавали от одного горца к другому и, наконец, он приведен в укрепление Кабардинское» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1615. Л. 11]. В исповеди другого дезертира М. Лапицкого присутствует весьма драматичная личная история: «По прибытии в укрепление Геленджик в 1840 году и по замещении в 3 роту в одном из означенных выше батальонов я месяца через два бежал в горы без всяких побудительных к тому со стороны начальства причин, по одной моей глупости, при сем побеге я никаких казенных вещей не снес» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 859. Л. 43об.]. «В сем побеге, – рассказывал далее М. Лапицкий, – я находился около девяти лет, проживая в горах в ауле Гещепцвен, и в прошлом 1849 году в июле месяце выбежал с гор и явился в Новороссийск к здешнему коменданту, где допросив меня, я скрыл настоящее происхождение и показал себя непомнящим родства поляком, и был прикомандирован для одного только довольствия к резервному Черноморскому линейному № 14 батальону. Будучи в горах, я по туземному обычаю имел там жену, от которой прижил двух детей мужеска пола. Жалея как отец детей своих, я вздумал было бежать опять в горы и найти способ вывести оттуда в Новороссийск или другое какое-либо укрепление детей, тем более, что они остались совершенными сиротами, потому что жена моя, как узнал я здесь [...] от черкес, продана бывшим хозяином моим Навелнеансовым другому горцу, а дети остались без всякого призрения, почему 17 сего января вечером вышел за первый блокгауз, где режут скотину, под видом набрать кишок и, дождавшись сумерек, скрылся в лесу около батальонных огородов, и пошел было в аул Гешенды, но на пути, измокши от дождя, я зашел было осушиться в один аул, где хозяин взял меня и на другой день привел обратно в Новороссийск, где и подвергнут уже аресту» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 859. Л. 43об. – 44]. На вопрос о возможном участии в акциях против русских войск Лапицкий категорично ответил: «Проживая в горах, я никакого противозаконного поступка сам не сделал и ни с кем другим в том не участвовал» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 859. Л. 44об.].

При этом немало бежавших в горы поляков, несомненно, воевали в рядах горцев, хотя отношение последних к дезертирам было далеко неоднозначным. Генерал Н.Н. Раевский в рапорте командующему Отдельным кавказским корпусом 8 апреля 1838 г. сообщал: «Беглые большею частью обращались в рабы, продавались в Трапезунде, где откупщики медных руд покупали их для работ, но с построением новых крепостей и с большею бдительностью [наших] крейсеров, вывоз стал затруднителен; в горах цена на рабов упадает [...] и число беглых, живущих там на свободе, увеличивается. Уже в стычках доходили до нашей цепи стрелков крики на польском языке “целься в черных”. Беглые в черкесской одежде друг другу сими словами означают по платью наших офицеров» [9. С. 144].

Большинство офицеров и солдат польского происхождения, служивших в укреплениях Черноморской береговой линии, добросовестно выполняли свой воинский долг. Майор И.М. Банковский находился «в 1845 году июля 30 числа при отражении горцев, сделавших сильное нападение на форт Головинский; в 1846 году ноября 28 при штурме форта Головинского скопищем горцев в 6000 человек в мужественной обороне гарнизона того форта в 500 человек при совершенном поражении неприятеля, отступившего с значительною потерей и за оказанное в этом деле мужество пожалован орденом Св. Георгия 4-й степени и полугодовым денежным жалованием» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 950. Л. 2]. Подпоручик Александр Викентьевич Галисевич (из дворян Гродненской губернии) в 1845 г. участвовал «в перестрелках с горцами, 23 января напавших на команду, высланную из форта Навагинского для рубки дров, 3 апреля с пикетами и командой, высланной для работ на огородах, 21 декабря при отражении горцев, напавших на команду, высланную для рубки дров. За отличие, оказанное в этих перестрелках Всемилостивейше награжден орденом Св. Анны 4-й степени с надписью “За храбрость”» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 951. Л. 126]. Старший адъютант штаба начальника Черноморской береговой линии полевой инженер-капитан Юстин Иванович Третеский (из дворян Каменец-Подольской губернии) находился 25 января 1852 г. «при выступлении соединенных отрядов из Абинского укрепления под начальством вице-адмирала Серебрякова при переправе через реку Бугундырь, при взятии и истреблении аулов Гуссерхабль, Джрегабль и Хуримгабль» [2. Ф. 260. Оп. 2. Д. 95. Л. 92]. Подпоручик Михаил Николаевич Сласковский, «из польских уроженцев Подлежской губернии», участвовал в 1844 г. «в движении под начальством [...] контр-адмирала Серебрякова из укрепления Новороссийск чрез [...] хребет Маркотх в ущелье Неберджай для наказания жителей за неприязненные противу нас действия. 17 января в делах с горцами при истреблении непокорных аулов [...], за отличие всем деле всемилостивейше награжден знаком отличия военного ордена Св. Георгия» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 948. Л. 104]. Капитан А.Г. Ольшевский участвовал в сожжении аулов в пойме реки Гостагай [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 944. Л. 4].

Свою идентичность поляки прибрежных фортов проявляли скорее не в оппозиционности царскому самодержавию, а в стремлении сохранить приверженность католическому вероисповеданию. Командование постоянно сообщало о просьбах офицеров и нижних чинов прислать католического капеллана для исполнения христианских треб. Сохранившиеся в архивных делах прошения польских офицеров и чиновников береговых укреплений трогают приверженностью к национальному вероисповеданию в условиях тяжелых испытаний. 26 октября 1848 г. лекарь коллежский ассессор Яновицкий просил командира Черноморского линейного № 1 батальона: «16 числа прошлого сентября месяца от законной моей жены родился сын, который и до сего времени не окрещен по обряду римско-католической церкви. Младенец этот от рождения своего и по настоящее время одержим болезнью; а потому осмеливаюсь покорнейше просить Ваше Высокоблагородие не оставить Вашим ходатайством сделать сношение с управлением Черноморской береговой линии о высылке в Анапу при первом удобном случае римско-католического священника 3-го отделения береговой линии, проживающего в г. Керчи» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 188. Л. 241]. Об этом же просил в своем рапорте от 17 февраля 1851 г. поручик Рошковский, мотивируя тем, что «родившийся от законной моей жены младенец в настоящее время не в совершенном состоянии здоровья» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 188. Л. 321].

Обычно важная роль в сохранении национальных традиций принадлежит семьям. Как обстояло дело с этим у поляков Черноморской береговой линии? Из формулярных списков видно, что они по возможности стремились вступать в браки с соотечественницами. Так, капитан Ф.Г. Посербский был «женат на дочери отставного поручика российских войск Держановского Ассалии Раймоновой, у них дети: сын Платон, родился 1833 г. 30 августа, воспитывается в Дворянском полку, Александр – родился в 1836 г., дочь Аделаида, родилась в 1835 г., воспитывается в Мариинском институте на счет казны, Александра находится при отце. Жена и дети римско-католического вероисповедания» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 946. Л. 15]. Поручик А.И. Стражец был женат на дочери дворянина Словодецкого Серафиме Каспаровне, имел сына Владимира (родился в 1843 г.), дочь Аделаиду (родилась в 1845 г.), жена и дети находились при отце, принадлежали к римско-католическому вероисповеданию [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 946. Л. 57]. Майор И.Г. Гучинский был женат на дочери дворянина Озембловского Юлии Осиповне, имел детей: сына Адольфа (родился 16 декабря 1846 г.), дочерей Аделаиду (родилась 5 октября 1845 г.) и Антонину (родилась 22 февраля 1849 г.), жена и дети принадлежали к римско-католическому вероисповеданию, находились при Гучинском [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 262. Л. 39]. Имена детей, стремление окрестить их по католическому обряду говорил о том, что в таких семьях, по-видимому, пытались соблюдать польские традиции. Однако многие офицеры, не имевшие возможности часто бывать на родине, вступали в брак с местными девушками. Поручик Ф.-Г.М. Сандецкий был женат на «дочери урядниковой» Екатерине Степановой, имел дочь Наталью. Жена и дочь остались в православном вероисповедании и находились при офицере [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 954. Л. 59]. Штабс-капитан Черноморского линейного № 13 батальона П.В. Янчевский был женат на дворянке Елене Степановне Хлебниковой, оставшейся в православном вероисповедании [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 956. Л. 45]. Супругой капитана Ивана Томашевича Завадского стала дочь православного священника [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 950. Л. 19]. Прапорщик Черноморского линейного № 1 батальона Викентий Фадеевич Петрусевич (из дворян Минской губернии, римско-католического вероисповедания) женился на дочери отставного цейхвatera 12-го класса Кузьменко Дарье Никитичне, детей не имел, жена исповедания православного находилась при нем [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 944. Л. 177]. У большинства же офицеров-поляков в графе формулярных списков о семейном положении значится надпись «холост».

Из формулярных списков офицеров видно, что им удавалось давать детям воспитание и помещать в учебные заведения на счет казны. Однако повседневная жизнь прибрежных фортов подвергала тяжким испытаниям семейные узы, и не все эти испытания выдерживали. Полна глубокого драматизма семейная история подпоручика артиллерии Могильницкого. Его жена Юлия Могильницкая, сбжав от супруга к родителям в Керчь, писала на имя командования линии 22 ноября 1849 г.: «Муж мой, предаваясь каждый день пьянству, лишаящему его рассудка при вспыльчивом к тому характере, в короткое время столько нанес мне оскорблений в словах и на деле, в чем могут свидетельствовать г.г. офицеры Геленджикского гарнизона, что при слабом моем от природы телосложении я совершенно потеряла здоровье. В 1847 г. муж мой был отправлен на службу в форт Вельяминовский, там тоже великое пьянство, и те же жестокости довели меня до того, что я слегла в постеле с жестокою лихорадкой и, ни просьбы, ни мольбы мои дать мне по возможности средства к лечению или отправить меня к родителям в Керчь не тронули жестокостей его души. Я страдала, мучилась безнадежно весь тот и

1848 год, и не видя конца жестокого его со мной обхождения, в марте месяце сего года, пользуясь приходом в форт Вельяминовский военного парохода, отправилась на нем в г. Керчь к моим родителям, где отец мой штабс-капитан Березицкий служит в Керченском полубатальоне» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1018. Л. 4]. Жалуясь на расстроенное «несчастливым супружеством» здоровье и указывая, что родители ее, «имея многочисленное семейство, содержатся из скудного жалования», Юлия Могильницкая просила взыскать из жалования мужа ту часть, «какая по закону следует ей» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1018. Л. 4].

В своем объяснении подпоручик Могильницкий рисовал совершенно иную картину семейных отношений. «Жена моя Юлия, – писал он 17 октября 1849 г., – во все время бытности своей на Черноморской береговой линии [...] пользовалась всегда хорошим здоровьем, особенно же в укреплении Вельяминовском [...] О болезни ее узнал я только теперь, прочитав докладную ее записку. Во время же бытности ее при мне я никогда не только не слышал от нее ни малейшего намека на болезнь, но даже при тщательнейшем наблюдении моем за ее здоровьем я решительно не заметил никаких признаков мнимой ее болезни» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1018. Л. 10об.]. Напротив, отмечал Могильницкий, «жена моя Юлия постоянно наслаждалась прогулками, визитами, приглашала к себе гостей и проч. Поэтому жалобы жены моей Юлии, будто бы я до такой степени был жесток, что отказывал ей во всем, даже и в медицинском пособии, все это несправедливо; тем более, что я ничего не щадил для доставления ей всего, что только могло бы ей доставить удовольствие» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1018. Л. 11]. Отверг подпоручик и обвинения в деспотизме и жестокости: «Если я несколько раз, при свойственной пылкости моего характера, и выходил из себя, то к этому я был вынужден вспыльчивостью жены моей Юлии, которая зная мой характер, вместо того, чтобы кротостью своею и ласковыми словами унять меня, напротив того, самыми оскорбительными и грубыми выражениями еще более увеличивала минутную вспыльчивость мою» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 1018. Л. 11об.].

Скука и однообразие гарнизонной службы, когда известие об экспедиции в горы с непредсказуемыми последствиями воспринималось с восторгом, отсутствие женщин и книг, необходимость видеть каждый день одни и те же лица, приводили к тому, что некоторые офицеры-поляки коротали свой досуг в карточных играх и попойках. В 1846 г. генерал-майор Врангель узнал от нижних чинов 2-го батальона, что их ротный командир штабс-капитан Нечуй-Каховский «часто посещает солдат в нетрезвом виде и в это время в обращении с ними строптив» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 666. Л. 1об.]. Когда рядовой Гаврило Осипов попросил ротного выдать ему «ружейное полунагайлище», которого «у него прежде не состояло», Нечуй-Каховский, «пришедши в казарму, где помещена рота, уверяя Осипова, что полунагайлище ему было выдано, начал бить его по лицу кулаками до того сильно, что выбил зуб и после этого наказал еще 100 ударами розг, а полунагайлище все-таки приказал исправить из жалования, следовавшего Осипову» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 666. Л. 1об.].

В Головинском укреплении служил смотрителем провиантского магазина подпоручик Маевский, к которому был приставлен денщиком рядовой 7-го батальона Иван Стомин. 21 сентября 1846 г., «когда Стомин подавал обед, г-н Маевский неизвестно за что начал его бить кулаками по лицу и под бока, продолжал это делать до тех пор, пока Стомин побежал из комнаты. В сенях Стомин настигнут Маевским и вследствие удара упал на спящего унтер-офицера Ильина и разбудил его. Когда же сей последний встал и доложил Маевскому, что если Стомин

виноват в чем-либо, то лучше сказать ротному командиру, тот накажет его розгами, – Маевский оставил бить Стомина, сперва бранился, а после намеревался бить Ильина, и, несмотря на то, что он имеет знак отличия военного ордена, один раз толкнул его рукою в грудь» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 16об.]. Вздорный характер Маевского сказался в том, что он не стеснялся ругать пришедших на шум офицеров: командира роты поручика Шацкого и начальника укрепления майора Банковского, «первого назвал вором солдатской собственности, а последнего недостойным быть майором, кроме того, когда г-н Банковский приказал поставить у квартиры часовых, Маевский грозил ударить его, Банковского, стулом» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 16об.]. Незадолго до этого подпоручик, «будучи в нетрезвом виде, поносил бранными словами Черноморского линейного № 7 батальона прапорщика Натару и угрожал бить чубуком в квартире иеромонаха» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 2]. При этом Маевский оказался еще и вором казенного имущества, а также клеветником и доносчиком. Его доносы начальнику Черноморской береговой линии любопытны тем, что при всей пелене лжи и наговоров содержат сведения о повседневной жизни поляков в укреплении Головинский. Сообщая начальству, что терпит гонения от майора Банковского, штабс-капитана Шацкого и капитана Завадского, Маевский писал, что эти офицеры «делают на него союзные заговоры, и всем этим действует из бывших по мятежу польским гражданским чиновником унтер-офицер Красовский, который исполнял в полной доверенности письменными делами у воинского начальника, великое имеет к нему расположение, хлебосольство и подарками его награждает» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 36]. Офицеры-поляки, по доносу Маевского, встречаясь с Красовским, «пьют разные напитки, и картежные игры происходят, в чем захотят, в том играют» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 37]. О начальнике Головинского укрепления Маевский доносил: «Во время производства в чин майора и по получении им эполет тогда, после отъезда Вашего Превосходительства из форта Головинского, производилось поздравление г. майора Банковского, целых три дня веселое было гуляние, и едва могли очувствоваться и прийти в здравый рассудок во время питья за здоровье майора, и тут г. Банковский при всех обнял унтер-офицера Красовского и целовал его, с произнесением слов: “Чрез твой совет и помощь удостоился получить всю высочайшую милость, и покамест жив буду, не оставлю тебя, и надейся на меня, в скорости получишь чин прапорщика, ибо ты мой друг был и будешь навсегда”» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 38]. Андрей Иванович Красовский действительно в январе 1849 г. «за отличие против горцев» получил чин прапорщика. В это время ему было 35 лет, он происходил «из дворян бывшей Белостокской области». В службу вступил «с раскаянием за неявку к законному начальству во время польского мятежа, хотя и не обвинен в действительном участии, за укрывательство по разным местам и имение у себя непозволительных революционных сочинений отдан в солдаты в Отдельный кавказский корпус впредь до отличной выслуги, не лишая его ни дворянства, ни прав наследования имения» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 950. Л. 127об.]. При штурме и обстреле горцами Навагинского укрепления Красовский 15 августа 1841 г. с несколькими солдатами сумел заклепать 3 орудия, спрятанные черкесами, за что был награжден знаком отличия военного ордена Св. Георгия 4-й степени. За мужество при защите форта Головинского Красовский получил звание унтер-офицера [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 950. Л. 133].

Таким образом, все указанные в доносе Маевского поляки были отличными офицерами (о боевых заслугах майора Банковского и капитана Завадского речь

шла выше). Майор Банковский заявил, что Маевский «омрачил честь и мундир свой» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 50], а контр-адмирал Л.М. Серебряков назвал рапорт подпоручика Маевского «бездоказательным доносом» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 59об.]. Но вскоре проявилась характерная черта взаимности поляков. Несмотря на склоки и обиды, соотечественники, по-видимому, не дали делу хода, и Маевский отделался весьма легко: две недели просидел на гауптвахте. Подполковник Банковский рапортом 3 марта 1850 г. доложил начальнику Черноморской береговой линии: «Все обиженные им, Маевским, в нетрезвом виде лица, по просьбе его, простили его обиды» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 311. Л. 60]. Постоянные военные тревоги и понижение регулирующей роли уставов были причиной того, что в Отдельном кавказском корпусе достаточно снисходительно смотрели на нарушение дисциплины вне зоны боевых действий [6. С. 151].

Если военная служба, самый дух императорской эпохи отнимали, по мысли Ю.М. Лотмана, у человека свободу, исключали случайность, то карточная игра вносила в жизнь эту случайность [10. С. 154]. Выигрыш был не самоцелью, а средством вызвать ощущение риска, внести в жизнь непредсказуемость. Как видно из приведенного выше доноса Маевского, карты были неотъемлемой частью досуга жизни офицеров в Черноморских береговых укреплениях. Герой Парижской коммуны Ярослав Домбровский начинал свою карьеру артиллерийским офицером, часть которого в июне 1858 г. располагалась «недалеко от Новороссийска» [11. С. 40]. Жена Домбровского вспоминала, что во время его службы на Кавказе тот «в свободное от походов время пил, играл в карты и влюблялся чуть ли не в каждую из встречавшихся женщин. Дело однажды дошло до того, что несколько заядлых картежников предложили устроить в квартире Домбровского нечто вроде постоянного игорного притона» [14. С. 41].

Полученное образование позволяло вносить в однообразное существование поляков дух научных изысканий и литературных увлечений. У многих офицеров в формулярных списках записано: «Воспитывался в частном учебном заведении и знает закон Божий, грамматику русскую и польскую, всеобщую и российскую историю, географию, арифметику, алгебру, геометрию, тригонометрию, польский язык» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 946. Л. 53]. Некоторые имели высшее образование. Подполковник П.О. Коров «воспитывался во Франкфуртском университете, лежащем на реке Одер и кончил полный курс наук» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 953. Л. 6об.]. Поручик И.Г. Ковалевский «воспитывался в Императорском университете Св. Владимира по 2[-му] отделению философского факультета и, кончив в оном полный курс, получил ученую степень кандидата» [2. Ф. 260. Оп. 1. Д. 953. Л. 104об.]. Немало среди поляков было выпускников Московской и Виленской медико-хирургических академий, Дворянского полка, кадетских корпусов и инженерных училищ. Свои знания некоторые из них пытались реализовать на Черноморском побережье. Г.И. Филипсон писал в своих воспоминаниях о рядовом 6-го линейного батальона поляке Багриновском, который окончил медицинский факультет Виленского университета, «но вместо лекарского мундира на него надели солдатскую шинель. Малого роста, изнуренный лишениями и лихорадкой, Багриновский был хорошо образован и сохранил страсть к научным занятиям. С высочайшего соизволения он был назначен директором сухумского ботанического сада с производством в унтер-офицеры» [1. С. 160–161]. М.Я. Ольшевский, которому не раз пришлось побывать на Черноморской береговой линии [12. С. 19], стал этнографом, изучавшим жизнь горцев Кавказа, был избран членом Русского Императорского географического общества. Неравнодушны были поляки

и литературным веяниям. В.А. Дьяков писал о хождении по рукам так называемой «потаенной литературы»: «Тетрадки, куда переписывались ее произведения, были почти у каждого из молодых офицеров. Некоторые коллекционировали преимущественно эротические стихи, но чаще всего тетрадки заполнялись политическими текстами антиправительственного содержания» [11. С. 41].

Таким образом, повседневная жизнь поляков в Черноморских береговых укреплениях была во многом связана с состоянием, которое Д.И. Олейников называет «культурным билингвизмом» [13. С. 235]. Служение интересам многонациональной империи ставило польских военных в положение связующего звена между Россией и родиной, превращало «границу-стену» (border) в границу-контактную зону (frontier). В такой ситуации польская идентичность проявлялась не столько в оппозиционности войне с горцами, сколько в сохранении традиционных ценностей и веры. Командование Черноморской береговой линии шло навстречу духовным запросам поляков в солдатских и офицерских шинелях, не препятствовало карьерному росту вчерашних мятежников. В боях за Черноморское побережье поляки становились носителями, хранителями и строителями российской государственности, хотя процесс этот развивался крайне противоречиво, являя случаи не только доблестного служения, но и дезертирства, прямой борьбы с оружием в руках на стороне горцев. Хорошо адаптировавшись в среде особой общности «кавказцев», поляки в полной мере обзавелись как ее достоинствами, так и пороками, разделяя со своими русскими товарищами тяжелую повседневность жизни прибрежных фортов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Филипсон Г.И.* Воспоминания. 1837–1847 // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000.
2. Государственный архив Краснодарского края.
3. Очерки революционных связей народов России и Польши 1815–1917. М., 1976.
4. *Цифанова И.В.* Польские переселенцы на Северном Кавказе в XIX веке: особенности процесса адаптации. Дисс.... канд. ист. наук. Ставрополь, 2005.
5. *Gratwski M.* Kaukaz. Wspomnienia z dwunastoletniej niewoli. Łwow, 1877.
6. *Латин В.В.* Армия России в Кавказской войне XVIII–XIX вв. СПб., 2008.
7. *Марченко А.М.* С подорожной по казенной надобности. М., 1984.
8. *Латинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.
9. Шамиль – ставленник султанской Турции и английских колонизаторов (сборник документальных материалов) / Под ред. Ш.В. Цагарейшвили. Тбилиси, 1953.
10. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994.
11. *Дьяков В.А.* Ярослав Домбровский. М., 1969.
12. *Ольшевский М.Я.* Кавказ с 1841 по 1866 год. СПб., 2003.
13. *Олейников Д.И.* Противоречия культурного билингвизма: особенности психологии русского офицера-горца в период Большой Кавказской войны // Военно-историческая антропология. Ежегодник. 2002. Предмет, задачи, перспективы развития / Под ред. Е.С. Сенинской. М., 2002.



© 2009 г. Ю. П. ГУСЕВ

ЯНОШ АРАНЬ И «ШИНЕЛЬ» ГОГОЛЯ

У венгров и русских очень много общего в характере, во взглядах на жизненно важные вещи, в ментальности. Близость эту, видимо, невозможно показать с помощью фактов и логики, но многие и многие годы занятия венгерской литературой и общения с венграми убеждают меня в этом, пускай и на чисто интуитивном уровне. Я убежден, что в плане ментальности венгры куда ближе нам, чем балканские славяне, чехи, чем даже поляки. Тем не менее, будучи практически соседями, венгры и русские всегда были обращены друг к другу скорее спиной, чем лицом. Виноваты в таком отчуждении, конечно, исторические обстоятельства. Уже принятие христианства, происшедшее почти одновременно, развернуло наши народы в разные стороны: венгров – к Риму, русских – к Византии. В дальнейшем эта тенденция сохранялась. Несколько столетий теснейшего симбиоза с Австрией (пусть этот симбиоз со стороны Венгрии был отнюдь не добровольным) обусловили то обстоятельство, что в венгерской культуре сформировалась и до сих пор ощущается немецкая ориентация. Даже начало XVIII в., отмеченное дружбой князя Ференца Ракоци II, яркого венгерского лидера, боровшегося за национальную независимость Венгрии, и нашего Петра (который намеревался посадить Ракоци на польский трон), не стало в этом плане переломным, так как Ракоци тяготел к Франции, Франция же поддерживала Швецию, с которой Петр I, как известно, был не в лучших отношениях.

События новой и новейшей истории лишь усугубили взаимное отчуждение: вспомним 1848–1849 гг., когда русский царь помог австрийцам подавить национально-освободительное движение в Венгрии; вспомним обе мировые войны. Даже почти полувековое нахождение в одном – социалистическом – лагере сыграло в этом плане роль скорее отрицательного, чем положительного фактора: принудительная дружба едва ли генерирует искреннюю симпатию.

В таком историческом контексте неудивительно, что русская культура проникала в Венгрию с запозданием; куда позже, чем, например, во Францию и в Германию, и в основном – через них, т.е. кружным путем.

Правда, если уж проникала, то вызывала у венгров искренний и глубокий интерес, что тоже подтверждает факт близости ментальности, мироощущения. Едва ли не самый яркий пример этого – судьба пушкинского романа «Евгений Онегин» в Венгрии. Впервые этот роман, в переводе Кароя Берци, вышел в 1866 г., а затем переиздавался еще 21 раз (вплоть до 1952 г., когда поэтом Лайошем Априли был

Гусев Юрий Павлович – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения РАН.

выполнен новый перевод) (см. [1]). Работу К. Берци на протяжении минувших десятилетий не раз критиковали за то, что он смягчил, сгладил пушкинскую сатиру, усилил в романе романтическую струю, приспособив произведение к настроениям и вкусам тогдашнего венгерского общества. Критика эта, по всей видимости, правомерна. Вопрос только в том, считать подобные особенности перевода минусом или плюсом. Мое – и не только мое – мнение заключается в том, что именно приспособив (тактично и не в ущерб художественности) произведение к потребностям воспринимающей аудитории, Берци добился конгениальности перевода. Будь этот перевод более точным, более филологически выверенным, возможно, «Евгений Онегин» не стал бы в Венгрии живым фактором литературы, произведением, которое не только было популярным, читаемым, но и породило в венгерской литературе целую школу, став родоначальником венгерского романа в стихах, переживавшего расцвет в последние десятилетия XIX в.

Подобный культ в 10–20-х годах XX в. был в Венгрии у М. Горького. А на рубеже XX и XXI вв. – у Виктора Ерофеева. Конечно же, подобные «приступы» любви характеризуют, и в положительном, и в отрицательном смысле, духовное состояние общества-реципиента; их можно считать своеобразными симптомами духовного здоровья или нездоровья.

Что касается Н.В. Гоголя, освоение его творчества в Венгрии было не столь интенсивным и бурным, как в случае с Пушкиным, но тоже несло в себе момент симптоматичности (пускай и не такой яркой и очевидной).

Переводы Гоголя стали появляться в Венгрии довольно рано, но были вторичными, т.е. делались в основном с немецких и, возможно, с французских переводов. Так, в 1840 г. в журнале «Regelő» («Сказитель») был опубликован неполный перевод «Записок сумасшедшего», в 1847 г., в журнале «Társalkodó» («Собеседник») – рассказ «Коляска» (оба текста – без упоминания имени автора!). Затем нужно упомянуть такие произведения, как «Старосветские помещики» (в 1948 г.), «Тарас Бульба» (в 1860 г.) (см. [2]). Уже сам подбор этих произведений говорит о том, что венгерских издателей интересовала, видимо, главным образом экзотика: на протяжении всего XIX в. Россия оставалась для венгров некой огромной, загадочной и немного пугающей территорией, покрытой тайгой, снегами, где страшноватый и диковатый царь ездит на тройке и правит своими подданными, казаками.

Произведения вроде перечисленных не шли вразрез с таким стереотипом; к тому же они вполне укладывались в русло процветавшего тогда в венгерской литературе анекдотизма, в основе которого лежала внешняя занимательность, чуждая аналитическим и критическим тенденциям.

«Шинель» Гоголя, вышедшая в 1861 г. в переводе Яноша Араня в журнале «Szépirodalmi Fidyelő» («Литературный наблюдатель»), хотя формально и входит в этот ряд, тем не менее представляет собой факт гораздо более многозначный и весомый. Чтобы увидеть его значение, нужно вспомнить, кем был в венгерской литературе Янош Арань, какое место занимает в ней его творчество.

Если Шандор Петефи сверкнул на венгерском литературном (и общественно-политическом) небосклоне как ослепительный метеор, высветив ту перспективу, на которой венгерская литература, и прежде всего венгерская поэзия, станет средоточием лучших сторон и качеств национальной духовности, то Янош Арань создал в своем творчестве ту конструкцию, в которой эта перспектива была реализована, обрела монументальность и незыблемость. Петефи обратил свое творчество к народу, напитав свою поэзию и демократизмом, и фольклорной поэтикой. Арань сделал народность основой эстетики и доказал в своем творчестве

плодотворность такой идейно-художественной ориентации. Его поэзия является, в своем роде, феноменальным достижением, подобное которому едва ли можно найти в другой национальной литературе. Во-первых, он, интуитивно почувствовав необходимость для национальной литературы этапа наивного эпоса (венгры в перипетиях беспокойной кочевой истории свой эпос утратили), восполнил этот пробел, написав эпическую поэму «Толди» (1848); позже к ней добавились еще две части: «Вечер Толди» (1854) и «Любовь Толди» (1879), – и эпос стал трилогией. Во-вторых (и тут заключается самый «феноменальный», самый поразительный компонент феномена Араня), работа над «наивным» эпосом способствовала рождению совершенной, современной, самой «поэтической» и до сих пор непревзойденной (ведь не считать же авангардистско-постмодернистское трюкачество развитием поэзии) поэтики. (К слову сказать: на фоне всей, прежней и новой, венгерской поэзии именно поэзия Я. Араня видится мне самой близкой – и по музыкальности, и по изысканности, и по образности – русской поэзии; это – не похвала, а констатация факта.) И, наконец, в-третьих: погружение в народную праснову поэзии помогло Араню удивительно ясно, рельефно, глубоко понять проблемы современного венгерского бытия. Правда, понимание это не стало для поэта источником оптимизма: его позднее творчество, в котором он приближается к тому нелицеприятному отражению действительности, которое принято называть критическим реализмом, окрашено скорее горечью, чем жизнерадостностью. Но ведь для поэзии важна не эмоциональная окраска произведений, а сами произведения, те вершины, где совершенство отодвигает на задний, неважный план и оптимизм, и пессимизм. Такой вершиной у Араня стала, например, баллада «Валлийские барды», в которой трагизм становится способом воплощения красоты, благородства, бессмертия.

В какой-то момент духовной эволюции Араня, когда он, отходя от прекрасных надежд, связанных с разгромленной венгерской революцией 1848–1849 гг., искал возможность компенсировать безрадостность бытия гармонией поэзии, ему и попала на глаза повесть «Шинель».

Сборник «Russisches Leben und Dichten» (Лейпциг, 1851), привез в 1856 г. из Германии Пал Дюлаи, критик и писатель, один из друзей и единомышленников Араня. Арань, будучи редактором журнала «Szépirodalmi Fidyelő», страдал от нехватки достойного материала, который можно было бы публиковать в журнале; об этом он не раз говорил друзьям. Возможно, Дюлаи и обратил его внимание на «Шинель».

Как бы там ни было, Арань, вообще-то переводивший мало, ухватился за эту идею, и повесть была им переведена. Причем переведена гениально – об этом свидетельствуют многие венгерские исследователи. Сошлемся на мнение одного из них, крупного литературоведа, работавшего в Трансильвании, Габора Гала. Он пишет, что Араня привлекла в повести «Шинель» техника скрытой критики, обличения существующего порядка вещей через частный, вроде бы нетипичный, даже причудливый казус. «Во всем этом он обнаружил полное и великолепное воплощение собственных устремлений. Та скрытая, выражающаяся в намеках социальная критика, к которой Янош Арань прибегал в 1850-х годах во многих своих лирических стихотворениях и поэмах, здесь проявилась с той же силой, до какой ему удалось подняться в (тогда еще лежащей в ящике стола) балладе «Валлийские барды»» (цит. по [2. 324.о.]).

Я бы добавил к этому: критика критикой, но Араня, вероятно, привлек у Гоголя пример того, как русский писатель сумел поднять судьбу незадачливого чудака,

маленького человека на уровень высокого обобщения, почувствовав в нем тот символический смысл, который сделает Акакия Акакиевича Башмачкина одним из центральных образов русской литературы и русской жизни.

То обстоятельство, что Арань переводил «Шинель» с немецкого, придает всей истории особый колорит: ведь писатель должен был проникнуть в отражение, чтобы в нем увидеть недоступный ему оригинал. И Араню это в полной мере удалось, что свидетельствует о несомненном родстве душ, творческих индивидуальностей двух писателей.

Автор статьи «Янош Арань и русская литература», Эдит Катона, в издании, из которого я беру фактические сведения, провела интересную и поучительную работу, сравнив три текста «Шинели»: русский, немецкий и венгерский (напоминаю, что Арань переводил с немецкого). Она приводит 147 параллельных примеров, которые показывают, что Арань интуитивным путем преодолевал барьер вторичности, создавая адекватный – по духу и даже по стилю – перевод гоголевской повести. При этом он часто отходил от немецкого текста, приближаясь – только руководствуясь чувством языка и духом воспроизводимого произведения – к русскому оригиналу. В итоге «текст Араня более близок к оригиналу, чем немецкий» [2. 341.о.]. (Не знаю, как относиться к утверждению венгерской исследовательницы – скорее всего, с юмором – о том, что в семи случаях «Арань отошел от немецкого текста таким образом, что при этом улучшил и немецкий текст, и оригинал») [2. 342.о.].

Как бы там ни было, перевод Яношем Аранем повести Гоголя «Шинель» существенно облегчил путь к венгерскому читателю таких произведений, как «Ревизор» (был поставлен в Национальном театре в Будапеште в 1874 г.) и «Мертвые души» (первый венгерский перевод опубликован в том же 1874 г.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Péter M. Megjegyzések Puskin «Jevgenij Anyegin» – jének magyar fordításához // Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből. Budapest, 1961. I. k.*
2. *Katona E. Arany János és az orosz irodalom // Tanulmányok a magyar-orosz irodalmi kapcsolatok köréből. Budapest, 1961. I. k.*



В.П. БУЗЕСКУЛ. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. М., 2008. 831 с.

Отечественная литература по историографии обогатилась еще одной книгой. Вышел в свет многостраничный труд о русских ученых, исследовавших историю зарубежных народов Европы, Востока, Византии и славянских стран. Автор этого труда, академик В.П. Бузескул (1858–1931) – один из ярких представителей русской научной мысли XIX – первой четверти XX в. В течение 50-летней творческой деятельности ученый внимательно следил за развитием исторической науки и отличался исключительной эрудицией и начитанностью в этом предмете. Этому способствовала и его профессия педагога. Всю свою жизнь В.П. Бузескул был связан с Харьковским университетом, где ему пришлось читать лекции и вести семинары практически по всем областям истории: Древней Греции, истории Средних веков Западной и Центральной Европы, истории Востока, истории Нового времени. Как известно, преподавательская работа в университете требует энциклопедических знаний и широкого научного кругозора, и проф. В.П. Бузескул обладал в полной мере указанными качествами. Названная книга пока не имеет аналогов в отечественной историографии. В ней освещается процесс становления в нашей стране всеобщей истории как науки, начиная с момента основания Петербургской академии (XVIII в.) до конца 1920-х годов.

Однако столь ценный материал по истории русской исторической науки начала прошлого столетия был недоступен

широкому кругу специалистов. Ввиду того что, по известным теперь причинам, советские историки к многим представителям дореволюционной исторической науки относились с предубеждением, материал В.П. Бузескула в той его части, который был издан в 1929 и 1931 гг., хотя и использовался некоторыми историками, но по обычаю советского времени без ссылок на «буржуазного автора». Вышли в свет две части, третья часть работы осталась неопубликованной. И лишь спустя 75 лет после создания книга академика В.П. Бузескула в полном виде представлена читателю в настоящем издании.

Огромный том в 830 страниц имеет достаточно сложную структуру. Это не только текст сочинения В.П. Бузескула, но также и научное исследование истории создания труда на основе архивных документов, и драматическое описание событий, связанных с изданием первых двух частей, и рассказ о печальной судьбе автора и его коллег по академии, университету и т.д.

В книге приведен восстановленный текст, сокращенный цензурой при издании двух частей, и опубликована часть третья. Работа проведена на авторской рукописи, хранящейся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Нелегкая задача, стоившая вероятно не одного года напряженного труда, в основном выполнена доктором исторических наук И.В. Тункиной. Ею же написано предисловие, где содержатся сведения о биографии акаде-

мика В.П. Бузескула, его творчестве, научных и политических взглядах, излагается история книги, указываются особенности ее археографической обработки и т.д.

В первой части освещается начальный этап изучения в России всеобщей истории – византиноведения, славянского мира, истории Западной Европы и Древнего мира. Освещается ситуация в развитии исторической науки и деятельность ее предшественников. В особый раздел выделено изучение истории 60–80-х годов XIX в. и охарактеризованы новые направления в русской исторической науке, носителями которых В.П. Бузескул считал В.И. Герье, Н.И. Кареева, П.Г. Виноградова, И.В. Лучицкого, М.М. Ковалевского.

Вторая часть содержит материал об историках, разрабатывавших как в целом западноевропейскую Новую историю, так и отдельные ее разделы.

Большое место в книге отведено характеристике деятельности ученых, изучавших западноевропейское Средневековье. Особое внимание уделено историографии Древнего мира с конца 60-х годов XIX в. Здесь нашли отражение исследования по истории классического Востока, греческого мира, римской истории. При этом автор выделяет отдельные направления, такие как историко-литературное и культурно-историческое, изучение древностей северного побережья Черного моря, труды, связанные с открытием греческих папирусов, общие труды по истории Греции. Третья часть книги освещает изучение с 70-х годов XIX в. истории Византии и в течение 1870–1914 гг. славянского мира.

В огромном томе ровно половину (четыреста с лишним страниц) занимают комментарии и биографический словарь. Сочинение, созданное без малого столетие назад, чтобы сохранить познавательную ценность для более позднего поколения, должно иметь богатый разъяснительный аппарат, так что метод, использованный И.В. Тункиной, представляется единственно правильным и отвечает современным требованиям научных изданий. Она составила также биографический словарь-указатель и является ответственным редактором всего труда. В книге помещены портреты как академика В.П. Бузескула,

так и многих других историков. Однако, отдавая отчет в том, сколько знаний, сил и труда потребовалось от составителя комментарий и словаря, нельзя не указать на ряд промахов и, к сожалению, серьезных ошибок в этих разделах книги.

Не имея возможности перечислить хотя бы часть из них, приведем лишь некоторые примеры. Так, на стр. 820 читаем, что Ян Непомуцкий, Иоанн Непомук, якобы был жил в 1300–1383 гг., был магистром Пражского университета, исповедником королевы Иоанны в Праге. За отказ выдать исповедные тайны королевы был утоплен. Здесь – все неправильно, так как Ян Непомуцкий лицо не историческое. Такого человека не существовало в действительности. Его образ был выдуман иезуитами, изложившими в житии драматическую историю его «мученической смерти». В 1729 г. мнимый святой был канонизирован и провозглашен патроном Чехии, чтобы вытеснить из сознания чешского народа память о Яне Гусе, традиция почитания которого сохранялась и в период контрреформации. Уже в XVIII в. фальшивка иезуитов была опровергнута Й. Добровским, и с тех пор ни один историк не защищал существования Яна Непомуцкого (см. [1]).

Далее, совершенно неприемлема помещенная в биографическом словаре-указателе на стр. 704 характеристика основателя чешской историографии Нового времени Ф. Палацкого, который квалифицируется как историк-славист. Заслуги этого ученого совсем не в исследовании истории славян, а в создании новой концепции отечественной чешской истории, а также целой научной школы историков. Кроме того он был первым историографом Нового времени в Чехии. Иной характеристики требует и общественно-политическая деятельность Ф. Палацкого. Непонятно также, почему автор говорит о создании Палацким Матицы Сербской, а не Чешской.

Неправильно называть Й. Юнгманна (с. 818) поэтом и переводчиком и отмечать при этом только лишь, что он был гимназическим профессором, не указав на то, что ученый своим 5-томным чешско-немецким словарем и сочинениями о чешской словесности заложил основу

чешского литературного языка Нового времени. Один из титанов национального возрождения чешского народа заслуживает более серьезной характеристики.

Забавно читать о том, что П.И. Шафарик был деятелем словацкого возрождения (с. 803), а Я. Коллар был чешским поэтом (с. 398). В действительности была совершенно обратная картина. Я. Коллар — один из главных представителей именно словацкого национального возрождения и культуры. В специальном трактате он впервые сформулировал теорию славянской взаимности. Родом словак, Я. Коллар всю сознательную жизнь прожил в Пеште, находился в тесном контакте с чешскими возрожденцами, но к их кругу не принадлежал.

Что касается краткой справки о П.И. Шафарике (с. 803), то в ней уместился целый ряд существенных ошибок. Прежде всего в России Шафарика называли то «Иосифом Павловичем», то «Павлом Павловичем», и никогда не называли «Павлом Ивановичем» (см. об этом переписку П.И. Шафарика с русскими учеными в [2], как это обозначено в книге. В отличие от Я. Коллара П.И. Шафарик является крупнейшим представителем чешского национального возрождения, одним из его столпов. Будучи по происхождению словаком, он получил образование в Германии, начал свою деятельность в Австрийской империи вне Словакии, и с 1833 г. жил безвыездно в Чехии. Здесь он сформировался как ученый-филолог европейского класса. Здесь были написаны главные его произведения, опубликованные на чешском языке и создавшие эпоху в славяноведении. На наш взгляд не генетические особенности, а та культурная среда, которая формирует личность, идеи, которые деятель усваивает в результате общения с этой средой, и язык, на котором он выражает свою мысль и пишет сочинения, и определяют принадлежность личности к той или иной национальной культуре. С этой точки зрения П.И. Шафарик является чешским ученым словацкого происхождения.

Заметим также, что в национально-освободительном движении П.И. Шафарик не участвовал, так как сторонился практической политики. Это был деятель чешского культурного процесса, получившего назва-

ние чешского национального возрождения. Приведенными примерами далеко не ограничиваются ошибки в сведениях биографического словаря-указателя. К сожалению, таких ошибок множество. Причиной их существования, на наш взгляд, является использование для комментариев и словаря устаревшей библиографии. Создается впечатление, что развитие исторической науки в России в последние 20 лет прекратилось, и читателю можно рекомендовать лишь сочинения, созданные в основном до 90-х годов XX в. Между тем в конце XX и начале XXI в. появилась огромная литература как по всеобщей истории, так и по славяноведению и византистике. В книге же как источникам сведений отдается предпочтение таким изданиям как «История славянской филологии» И.В. Ягича (1910), давно устаревшей, словарям типа «Славяноведение в дореволюционной России» (1979) и другим подобным сочинениям, хотя труды российских славистов уже давно превосходят как по содержанию, так и по научной ценности значительную часть той литературы, которая используется в рецензируемой книге. Отметим, что сам автор книги, т.е. В.П. Бузескул, отнесся к библиографии значительно аккуратнее. В его изложении и аппарате учтены даже мелкие статьи историков и отклики на их труды.

Историография славяноведения в книге В.П. Бузескула освещается в части первой и третьей. По господствовавшему в науке в то время убеждению русская история особенно допетровского времени, и в частности ее начальный период, тесно связана с Византией. Поэтому нельзя было изучать историю России, как и славян вообще, не обращаясь к византийским источникам и историкам. Состояние византиноведения В.П. Бузескулом специально характеризуется в первой части книги.

Самостоятельное изучение славянства относится в России, по мнению В.П. Бузескула, к XIX в. Причины этого явления ученый формулирует так: «Романтизм с его увлечением народностью, народной поэзией, бытом, верованиями; новая наука сравнительного языкознания и филологическая практика; развитие национального сознания, национальные движения

и стремления, свойственные веку, пробуждение славянского мира и славянское «возрождение», особенно среди чехов... – все это нашло в себе отражение в русском обществе и должно было вызвать живой интерес к славянству, к изучению языка, памятников письменности, быта и истории славян» [3]. Какой современный нам славист не подпишется под этой характеристикой? Разумеется, за прошедшее с написания этих строк время многое было дополнено, уточнено и скорректировано, проанализированы и другие факторы, повлиявшие на процесс славянского возрождения, рассмотрена его диалектика, уточнена историческая роль каждого деятеля процесса, но основу явления, в частности для начала изучения славянства в России сформулировал В.П. Бузескул. Дальнейшее изложение истории развития славяноведения осуществляется Бузескулом по известным трудам А.А. Котляревского, А.А. Майкова, А.А. Кочубинского, А.Н. Пыпина, словарям, воспоминаниям и другой подобной литературе. Характеристики отдельных славистов лаконичны. В разделе о первых деятелях славистических кафедр в российских университетах В.П. Бузескул дает высокую оценку значения научной деятельности В.И. Григоровича. Он отмечает его научный подвиг, выразившийся в приобретении и изучении памятников славянской письменности, осуществленном в период его заграничного путешествия в начале 40-х годов XIX в. По мнению В.П. Бузескула, наука обязана Григоровичу «разрешением вопроса о глаголице», «многими его открытиями воспользовался П.И. Шафарик», «о нем громко говорили во всем западном и южнославянском мире» [3. С. 67]. С этой характеристикой в сущности не был согласен советский филолог С.Б. Бернштейн, опубликовавший в словаре «Славяноведение в дореволюционной России» [4. С. 131–134] статью о В.И. Григоровиче. Подойдя к оценке творчества ученого с позиций лингвиста, автор статьи упрекает Григоровича в незнании грамматических наречий болгарского языка, в том что казанский ученый не владел палеографическими и археографическими навыками для издания древних текстов и вообще не

стоял на уровне современной ему науки в области славянского языкознания [5. С. 80–82]. Столь односторонняя оценка Григоровича С.Б. Бернштейном несостоятельна по причине ее антиисторичности. В 40-х годах XIX в. славянское языкознание еще не представляло той законченной науки, которая нам видится в конце XIX ст. И не случайно издание древнеславянских памятников падает в основном на вторую половину XIX в. и особенно на последнюю его треть ввиду высокого развития общего и славянского языкознания. Ошибочным является утверждение С.Б. Бернштейна, что Григорович всю свою коллекцию рукописей привез в Прагу, где изучал их вместе с П.И. Шафариком. Это мнение некритически воспринято из чешской литературы. В действительности все рукописи, приобретенные В.И. Григоровичем во время путешествия по южным землям, он отослал из Салоник в Одессу, и в Прагу явился лишь с небольшим запасом, чем был весьма разочарован ожидавший большего П.И. Шафарик. Также не было необходимости В.И. Григоровичу и П.И. Шафарiku изучать рукописи совместно. Русский ученый был отлично образован, имел специальную подготовку по классическим языкам и первое время преподавал в Казанском университете греческий язык, а по церковнославянскому языку писал специальные сочинения. Таким образом ни у русского ученого, ни у Шафарика не было необходимости тратить время на совместное изучение привезенных рукописей. Переписка П.И. Шафарика и В.И. Григоровича свидетельствует о том значении, которое имели их контакты для научных успехов П.И. Шафарика [6. С. 73–83]. Таким образом нам представляется характеристика творчества В.И. Григоровича, данная в рецензируемой книге, наиболее объективной.

Изучению в России славяноведения в период с 1870 по 1914 гг. посвящена половина третьей части работы. Вторая половина посвящена византологии в России. Эта часть публикуется впервые, и только теперь читатель получил возможность в систематическом виде представить картину развития в России византологии и славяноведения. Отметим сразу, что

наиболее впечатляющей представляется историография Византии. Исходя из тезиса о тесной связи византийской истории с древней и средневековой историей славян и огромном влиянии ее культуры на «греко-славянский мир», В.П. Бузескул характеризует в этом разделе и творчество ученых, в трудах которых рассматривались вопросы, связанные «с миром славянским». При этом автор отмечает первенство русской нации в исследовании этих проблем. Особое внимание в книге уделяется деятельности и сочинениям двух знаменитых русских византистов – В.Г. Василевского (1838–1899) и Ф.И. Успенского (1845–1928). Подчеркивается новаторство их идей и заключений, строго-критический и филологический метод в изучении источников, убедительная аргументация выводов. Оценивая раннюю работу Ф.И. Успенского «Первые славянские монархи на северо-западе», В.П. Бузескул присоединяется к мнению В.Г. Василевского, который считал сочинение Успенского «историческим обозрением судеб Польского и Чешского государств» [3. С. 318]. В.П. Бузескул подробно останавливается на докторской диссертации Ф.И. Успенского «Образование второго Болгарского царства» (1879). Он характеризует источниковую базу сочинения, указывает на использование неизвестного ранее материала и считает, что этот труд является важным вкладом в ученую литературу по византийской и славянской истории [3. С. 321].

Значительное внимание уделено в книге творчеству Н.П. Кондакова (1844–1925). Автор считает, что в изучении византийского искусства Н.П. Кондаков проложил новые пути и является основоположником этого направления науки. Отметив, что имя Н.П. Кондакова приобрело мировую известность, В.П. Бузескул относит его к числу выдающихся византистов. Затем характеризуются представители русской школы византистов, в том числе и те, которые занимались византийско-славянскими сюжетами: В.Э. Регель, Б.А. Панченко, Ю.А. Кулаковский и др. Закljučая изложение раздела о византологии, В.П. Бузескул замечает, что конец XIX и первые годы XX ст. – «пора расцвета в

России византиноведения, наибольшего его развития, первенства русской науки в этой области» [3. С. 357]. Но эта пора миновала. «За последнее время обнаруживается упадок русского византиноведения [...] общественное настроение не благоприятствует византийским знаниям». Опытный ученый, В.П. Бузескул чувствовал, что приближается закат его любимой науки. Предчувствия не обманули его. Вскоре в Академии наук был ликвидирован последний очаг византиноведения – Византийская комиссия, а незадолго до кончины академик узнал, что раздел о византиноведении в его книге не может быть опубликован. Такая же участь постигла и славяноведение. Раздел «Изучение славянского мира в течение 1870–1914» завершает книгу В.П. Бузескула. Очерк не может сравниться ни по содержанию, ни по полноте не только с разделом о византиноведении, но и с другими, помещенными в первых двух частях труда. Автор ограничился лишь кратким обзором славистических работ, в некоторых случаях их сухим перечнем. Очерк не отвечает действительному положению в славяноведении, имевшему место в России до Первой мировой войны. Русское славяноведение указанного периода переживало высшую точку своего развития и находилось на подъеме. Но справедливость требует отметить, что наука о славянах отставала от отечественной истории и особенно всеобщей по многим параметрам. Если историки, особенно последнего направления, усвоили массу приерживались позитивистских взглядов, проявляли большой интерес к социально-экономическим процессам, теории исторической науки и другим проблемам, то слависты сосредоточивали свои усилия на вопросах национальных и религиозных, культурных фактах и других проявлениях духовной деятельности славян. Сочинения, исследующие социально-экономические темы, были редким явлением, славянофильская концепция истории славян, господствовавшая в русской историографии до 60-х годов XIX в. еще не изжила себя и проявлялась в некоторых работах вплоть до Первой мировой

войны. Кроме того, славяноведение в России было политизировано. Историки, которых можно отнести к позитивистскому направлению, не составляли в славяноведении большинства.

В.П. Бузескул в начале своего очерка осторожно касается всех этих вопросов, указывает на односторонность ряда сочинений и их несоответствие научным требованиям. Славянофильство он делит на два направления. Одно – левое, «не чуждое прогрессивным началам и вольномыслию, по некоторым пунктам сближавшееся с западниками, и другое правое, ретроградное, нетерпимое» [З. С. 360]. К славянофилам «гуманным и вольномыслящим», по мнению В.П. Бузескула, принадлежал и А.Ф. Гильфердинг. В очерке об этом историке дается его объективная характеристика. Определенное внимание в книге уделено творчеству В.В. Макушева. Отмечается его великий труд по изучению материалов о славянах, содержащихся в итальянских и других архивах, перечисляется ряд работ ученого по истории южных славян. В целом творчество В.В. Макушева не получило достойной оценки в очерке В.П. Бузескула, соблазнившегося необъективным отзывом о нем И.В. Ягича.

Самым ярким и влиятельным представителем славянофильства В.П. Бузескул считает В.И. Ламанского. «В нем нераздельны ученый и публицист, и все его труды проникнуты более или менее определенной тенденцией. Главное у него, – синтез, общее историко-политическое мировоззрение, а не анализ, не частности и не детали», – пишет автор. Отметив богатство и разнообразие научно-литературной деятельности В.И. Ламанского, В.П. Бузескул характеризует его главные работы и основные идеи. Крупнейшим трудом В.И. Ламанского В.П. Бузескул считает огромный сборник документов, освещающих отношение Венеции к грекам, славянам и Оттоманской Порте в конце XV и в течение XVI ст. [З. С. 369]. Документы в сборнике на итальянском и латинском языках; предисловие, объяснения и экскурсы, а также этюды издания – на французском. В богатой литературе о В.И. Ламанском редко встречается столь подробный разбор этого труда. В.П. Бузес-

кула заинтересовала позиция В.И. Ламанского в отношении политического способа действий Венеции, характеризующегося убийствами, насилием, произволом и т.д. В.П. Бузескул констатирует, что такого рода явления были характерной чертой того времени и показателем тогдашней политической морали. У Ламанского же эта черта подтверждается документами. Автор передает заключение Ламанского о том, что действия Венеции вовсе не были исключением среди тогдашней Европы, и для того «чтобы понять и познать, до какого варварства и низости может опуститься человечество, для этого не надо изучать только Византийскую и Русскую империю» [З. С. 369].

В.П. Бузескул подчеркивает, что Ламанский в этом труде придавал большое значение нравственному началу, его убеждение, что одна сила без моральной опоры не прочна. В политике, как и в частной жизни, честность в конечном счете лучшая гарантия против ошибок, и если Венеция делала ошибки, то это было следствием ее слишком большой уверенности во всемогуществе человеческой низости, заблуждение, к сожалению, довольно общее государственным людям всех времен [З. С. 370]. В.И. Ламанский был враг насилия и войны, поборник мира, говорит далее В.П. Бузескул. «Он верил, что мы, русские, призваны создать новую культуру, распространить ее в разных странах и насадить ее у других народов земного шара, и то, что мы сделали в области науки, искусства и литературы, только слабый показатель того, что покажет некогда русский и вообще славянский гений, когда он достигнет своей зрелости». Этим рассуждением, по мнению В.П. Бузескула, В.И. Ламанский надеялся рассеять ложное понятие о русском панславизме, который в Европе часто любят представлять как темного врага европейской культуры и как элемент разрушения. Изложив содержание и концепцию других крупных произведений В.И. Ламанского, В.П. Бузескул резюмирует свою оценку научной деятельности слависта в нижеприведенной характеристике. «У В.И. Ламанского находим большей частью живое содержание и изложение, новые точки

зрения; многое у него является в новом освещении, много интересных блестящих мыслей, иногда поразительно верных, но больше утопических, далеко отстоящих от действительности. Его труды страдают односторонностью и тенденцией. Увлекаясь излюбленными идеями, мыслью о единстве греко-славянского мира, он не замечал очевидных фактов, свидетельствующих о различиях и розни в этом мире» [3. С. 372]. Нельзя не отметить объективности оценки творчества В.И. Ламанского В.П. Бузескулом. Кроме того, автору книги В.И. Ламанский симпатичен как гуманист, русский патриот и вообще одаренная личность, оказывающая сильное влияние на окружающих и притягивающая к нему множество учеников. В.П. Бузескул не дожил до того времени, когда один из этих учеников – В.Н. Кораблев – в 1933 г. в Институте славяноведения (в Ленинграде) прочитал доклад на тему «Славяноведение на службе самодержавия. Политическая деятельность В.И. Ламанского за период с 1860 по 1897 год», где поставил задачу «заклеймить дореволюционных профессоров-славяноведов» и показать вредное влияние Ламанского на судьбу славяноведения. При этом В.Н. Кораблев, хорошо зная научные и общественно-политические взгляды своего учителя, по конъюнктурным соображениям, выполняя социальный заказ, сознательно искажил действительное положение вещей. Доклад В.Н. Кораблева был признан представляющим собою громадную ценность и рекомендован к печати. А академик Н.С. Державин в своем отзыве подчеркнул, что Кораблеву удалось показать «политическую деятельность Ламанского как агента, посредника и проводника мероприятий царского правительства по отношению к славянским странам» [7. С. 302–304]. Приведенный пример показывает: чтобы убедиться в низости человеческой, необязательно читать секретные декреты и письма венецианцев XV в.!

Далее В.П. Бузескул характеризует деятельность многочисленных учеников В.И. Ламанского, подчеркнув, что среди них были представители разных направлений. Совсем коротко говорится о Ф.Ф. Зи-

геле и А.С. Будиловиче, при этом последний квалифицируется как «воинствующий славист, прямолинейный, борец на форпостах тогдашней России, русификатор». Несколько больше места отведено трудам К.Я. Грота и подробно разобраны основные работы Т.Д. Флоринского «Южные славяне и Византия во второй четверти XIV в.» (1882) и «Памятники законодательной деятельности Душана, царя сербов и греков» (1888). При этом В.П. Бузескул подчеркивает, что Т.Д. Флоринский принадлежит в русской историографии к тем историкам, которые считали, что ввиду тесной связи между историей южных славян и историей Византии изучение той и другой должно идти рука об руку. «Отделение южных славян от Византии и обратно, Византии от южных славян – немыслимо. Это один мир, живущий общей жизнью, долженствующий иметь и общую историю» [3. С. 376]. Отметив богатейшую источниковую базу произведений Т.Д. Флоринского, его мастерский анализ памятников, в том числе критическое изучение неизданных материалов, В.П. Бузескул отводит Т.Д. Флоринскому почетное место в науке. Упомянув о других учениках В.И. Ламанского – М.И. Соколове, А.Л. Погодине – В.П. Бузескул приводит сведения о П.А. Кулаковском, А.Л. Дювернуа, В.А. Францеве, ограничиваясь при этом указанием биографических данных и перечислением основных трудов. Большего внимания удостоивается М.С. Дринов (1838–1906), которого автор монографии считает одним из самых выдающихся славистов и одновременно одним из лучших представителей болгарской и русской науки в разных отраслях славяноведения. Автор подробно излагает содержание его основных трудов и приводит оценки его творчества, высказанные проф. Софийского университета В.И. Златарским, который считал, что сочинение М.С. Дринова «Южные славяне и Византия в X в.» составило эпоху в научной разработке истории южных славян и вообще в славянской истории, внося новое освещение и новые объяснения фактов [3. С. 386]. Заметим, что В.П. Бузескул в оценках творчества славистов часто прибегает к авторитетам, предпочитая не высказывать собственного

мнения, а ссылаться на них. В целом в очерке о славяноведении упоминается около полусотни славистов, однако освещение их творчества неравномерно. Наиболее крупные ученые характеризуются подробно, о других приводятся биографические данные и перечень основных трудов, третьи упоминаются как авторы той или иной книги. Необходимо отметить, что фактические сведения как биографические, так и библиографические имеют высокую степень достоверности. Но в общем в изложении истории славяноведения имеются существенные пробелы. Так, читатель мало что узнает о творчестве Н.В. Ястребова, крупнейшего медиевиста-богемиста, единственного в России слависта, специально подготовленного для преподавания славянской истории. Его главный труд, открывший важную страницу в идеологической борьбе в Чехии XV в. – «Этюды о Петре Хельчицком» (1908), не говоря уже о других сочинениях, в книге даже не назван. Более значительное место занимает в русском славяноведении Ф.Ф. Зигель, единственный историк славянского права, в течение почти полувека изучавший и преподававший в университетах эту отрасль славянской науки. Более подробной характеристики заслуживала бы деятельность А.Н. Ясинского, известного в Европе исследователя социально-экономических проблем в средневековой Чехии. Неоправданно мало сказано в книге о творчестве коллеги В.П. Бузескула по Харьковскому университету А.Л. Погодине, ученом-энциклопедисте и активном пропагандисте исторических знаний. Заметим, что все упомянутые историки принадлежали к позитивистскому направлению в области славяноведения.

Причины пропусков и пробелов в книге В.П. Бузескула не ясны. Сам он в письме к В.И. Вернадскому писал 28 октября 1927 г.: «Об изучении в России истории славянских народов я едва ли смогу говорить подробно, систематически [...] придется коснуться этого сравнительно кратко [...] систематическая, подробная история славяноведения в России предмет большой и может служить темой для особого труда слависта»[3. С. 25]. Для самого В.П. Бузескула тематика славяноведения

была менее знакома, чем другие разделы, и автор считал третью часть «ахиллесовой пятой» своей работы.

Соглашаясь в какой-то мере с оценкой автора, следует констатировать, что труд В.П. Бузескула показал, что русская наука по всеобщей истории была заметным явлением, с ней считались за границей. Русские книги переводились на иностранные языки, а в области славяноведения она стимулировала появление и развитие национальных славянских историографий. До работы В.П. Бузескула в распоряжении читателя была на русском языке только «История славянской филологии» И.В. Ягича, в которой русское славяноведение освещено не только неполно, но и не объективно. Страдая европейским снобизмом, И.В. Ягич принижает научное значение русской историографии и мало кому из русских славистов отдает должное. Кроме того, в отличие от В.П. Бузескула, добросовестно и обстоятельно разрабатывавшего тему, «История славянской филологии» И.В. Ягича изобилует фактическими ошибками, субъективными оценками и предвзятым отношением к отдельным русским славистам. На эти и другие недостатки указано, например, в рецензии Н.М. Петровского, опубликованной в 1910 г. [8].

К сожалению, исторические обстоятельства сложились так, что этот первый в XX в. обзор отечественного славяноведения не дошел до читателей. Труд В.П. Бузескула свидетельствует о высоком уровне развития российской исторической науки вообще в конце XIX – начале XX в. и славяноведения в частности. Немало материала в этой книге, который актуален и полезен историку нашей науки и в XXI в.

© 2009 г. Л.П. Лантева

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Bartoš F. Mlady Dobrovský o Nepomucké legende. Praha, 1940; Лантева Л.П. Йозеф Добровский как родоначальник критического изучения источников чешской истории // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. № 1/2 2007.
2. Korespondence Pavla Josefa Šafařika. Vzájemne dopisy P.J. Šafařika s ruskými učenci (1825–1861). V Praze, 1927, 1928. Č. I–II.

3. Бузескул В.П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. М., 2008.
4. Славяноведение в дореволюционной России. Библиографический словарь. М., 1979.
5. Булахов М.Г. Восточнославянские языковеды. Библиографический словарь. Минск, 1976. Т. I.
6. Лаптева Л.П. Связи в.И. Григоровича с П.Й. Шафариком (по данным переписки) // Studia Bohemica. К 70-летию Сергея Васильевича Никольского. М., 1992.
7. Робинсон М.А. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 1930-х годов). М., 2004.
8. ЖМНП. 1910. № 11. Раздел Критика и библиография.

Славяноведение, № 6

Ландшафты культуры. Славянский мир / Отв. ред. И.И. Свирида.
М., 2007. 351 с.

Современные гуманитарные науки все чаще подходят к объектам своего изучения как к большим или малым артефактам не в зависимости от того, идет ли речь об искусстве, о чем-то смежном или вообще о не касающемся художественного творчества. Предполагается, что все, входящее в сферу культуры, так или иначе творчеству причастно, и слово «художественный» часто превращается в синоним «культурного». С этим можно было бы поспорить, но ландшафт является таким феноменом, где подобные сомнения – грубо говоря, сомнения в том, что культурно, а что нет, – сразу отпадают. Человеческое и природное соседствуют в данном случае столь плотно, что фрагмент определенной экосферы становится произведением в высшей степени органично, даже если и вообще не подвергается какой-либо хозяйственной обработке. Его достаточно лишь эстетически воспринять или, иными словами, эстетически «открыть» – и он сразу входит в исторические анналы. Поэтому тема рецензируемого сборника представляет двойной интерес – как узкоспециальный, так и общеметодологический, затрагивающий коренные вопросы исторической науки.

Особенно знаменательно, что сборник подготовлен в Институте славяноведения, где такого рода ландшафтоведческие штудии интенсивно ведутся уже не первый год в рамках проекта «Ландшафт

как объект и текст культуры. Славянский мир» (руководитель И.И. Свирида). Ведь именно главный домен славяноведения, т.е. Восточная Европа, составляет сложнейшую (сложнейшую по отношению к Европе в целом) панораму исторических ландшафтов, которые видоизменялись в течение столетий столь динамично и прихотливо, что в итоге постоянно переходили из сферы географии в сферу мифологии.

Обращаясь к самым разнообразным, даже не обязательно художественным, памятникам культуры – польским, чешским, русским, украинским и т.д., мы всякий раз убеждаемся, что границы Восточной Европы, занимающей вроде бы вполне четкое положение на глобусе, могут быть столь же мифопоэтическими и зыбкими, как и границы какого-нибудь Эльдорадо.

В целом статьи сборника убедительно показывают, как с веками происходит «поворот к идеологическому постижению увиденного», если процитировать статью Л.Е. Горизонтова о концептуальном освоении новых земель Российской империи (или Новороссии), поворот от объекта познания к идее, т.е. наглядно развернутому процессу познания, и на карту как таковую начинает накладываться «ментальная карта», осваивающая ландшафт поэтически и философски. Соответственно и на реальные пейзажные виды налагается

все больше и больше «умственных лессировок», связанных с понятиями «нация», «родина», «идеальное государство» и в итоге покрывающих первичную эмпирию плотным слоем вторичных мечтаний и медитаций. Благодаря этому художественное произведение, каковым по сути является максимально окультуренный ландшафт, – парковый или естественный, но включенный в ментальную поэтическую рамку в качестве национального архетипа, начинает функционировать как «утопия-в-действии».

Две статьи И.И. Свириды демонстрируют эти прозрачные эстетические напластования, пожалуй, наиболее обстоятельно и выразительно (речь идет о статьях «Ландшафт в культуре как пространство, образ и метафора» и «Естественный ландшафт и сад в русском сознании»). Здесь, в частности, конкретно показано, как эмпирический ландшафтный вид превращается в национальную мифологию. Так, Н.М. Карамзин (в «Записках старого московского жителя») мечтает о разрушении Кремлевской стены у Каменного моста, чтобы устроить парковую перспективу, открывающуюся на «Воробьевы горы, леса, поля», и заключает: «Вот картина! Вот гульбище, достойное великого народа!». Романтический «прозор» из мысленно полуразрушенного средневекового Кремля осмысливается как суммарный образ России.

Интереснейшей информацией по поводу аналогичных эстетических перевоплощений полна статья И.М. Марисиной («Пейзаж в русской культуре XVIII века»), лишней раз показывающая, что всякая эмоционально воспринятая «видовая» природа неизбежно претворяется в умственный артефакт или в своего рода «парк-в-уме». К примеру, А.Т. Болотов, любуясь берегами Нарвы, воспринял их извивы в виде «разных фигур», тем самым переформив дикий пейзаж в подобие сада.

Таковыми «парками-в-уме» переполнена вся европейская литература Просвещения и романтизма. Эта литература ревностно делила Европу на «национальные образы мира», чьи границы постоянно путались и лабиринтообразно пересекались, в особенности в Центральной и Восточной

Европе. Статья Г.Д. Гачева, счастливо сочетавшего в себе талант ученого и писателя («Ландшафт и религия»), в свою очередь показывает, может быть даже и помимо воли автора, что исходные географические ориентиры служат лишь начальным стимулом для обильных мифов и метафор, за которыми пропадает, реальная почва совершенно пропадает, сменяясь почвами в кавычках. Причем динамика этих смысловых сдвигов с веками только возрастает. Чем ближе к современности, тем меньше в культуре конкретной географии и больше тех «событий встречи», которыми (по Бахтину) обозначаются рубежи искусства и жизни. Эти рубежи, собственно, и играют роль самых важных, первостепенных границ, перед которыми картографические границы тушуются.

Каждая из статей сборника, посвященная теоретическим аспектам ландшафта в целом или же его преломлению в отдельных произведениях, эту проблему иллюстрирующих, вносит свои собственные штрихи в картину последовательного исторического продвижения от предмета (а всякий пейзаж в исконной своей фазе есть предмет, хотя и очень большой) к художественной идее. Упомянем еще статью Е.В. Волчковой «Конструирование ландшафта в китайской традиционной культуре». Может показаться, что здесь тематическая цельность сборника нарушается. Однако «чужой» по отношению к Восточной Европе материал действительно на эту цельность работает, острая европейский «оптоцентризм» (Фуко) совершенно иными духовными ракурсами, воспринимающими природу изнутри, а не в ее противоположении человеку.

Знакомясь с данной книгой, мы неоднократно убеждаемся, что правильный исследовательский ракурс, идет ли речь о природоцентризме или антропоцентризме равно как и всевозможных «идеологических постижениях» пейзажа, может быть заимствован лишь из самого произведения, вербального или визуального. Так достаточно было внимательнее прочитать хрестоматийный текст из «Слова о погибели Земли Русской» (что

сделано в статье И.И. Свириды о естественном ландшафте и саде), как бросаются в глаза «горы крутые», совершенно России не свойственные. Тем самым открывается второй слой, сопоставляющий с Русью гористый пейзаж Святой Земли и указывающий перспективу уже совсем иного, не земного, а небесного отчества. Для Средневековья данная перспектива в целом оставалась закрытой для чувственного зрения (согласно словам апостола Павла о райских откровениях, которые «нельзя пересказать» (2 Коринф 12:4)), она могла лишь обозначаться погранично, наподобие иконной прориси, что, собственно, и делается в совсем не «видовом» «Слове о погибели». «Оптоцентрическое» же новое время принесло с собой идеалы, открытые взору до малейших своих частных.

Конкретное произведение и в данном случае наглядно показывает, как этот духовный сдвиг – сдвиг от религиозного к эстетическому, точнее даже к национально-эстетическому, происходил. Мы имеем в виду тот, говоря языком постмодернизма, «лэнд-арт», о котором ярко и образно рассказывается в статье Г.П. Мельникова «Историко-ландшафтная оптика чешского барочного патриотизма», где речь идет об аллегорическом парке, устроенном на рубеже XVII–XVIII вв. в Лысе-над-Лабой. Религиозные фигуры и эмблемы организовали там парковую, а отчасти и дикую, лесную природу таким образом, что получился своего рода национально-романтический заповедник, демонстрирующий чешскую глубинку в качестве еще одной «святой земли», только уже не внутренне подразумеваемой, как в «Слове о погибели», а видимой воочию, плотно обступающей зрителя. Добавим от себя, что позднее, уже в «проекте модерна», аналогичного рода прием, только окончательно десакрализованный, начал активно обыгрываться в тех многочисленных музеях под открытым небом, что со-

бирали памятники старины для воссоздания замкнутой пространственной среды, полной ностальгических реминисценций былого.

Можно долго перечислять те исторические параллели и догадки, что рождаются при чтении сборника. Он в этом отношении в высшей степени инспиративен. Отдельные неточности не хочется перечислять, они незначительны. В частности парк в Лысе-над-Лабой – отнюдь не «шпорковский» уникум (по имени его создателя графа Ф. Шпорка), немало масштабных аналогов подобного барочного «лэнд-арта» существует в Италии, Испании, Португалии и других странах. Межрегиональные сопоставления могли бы в данном случае рельефнее показать, почему именно чешский пример заключал в себе предвестия зрелого национального романтизма, тогда как южные парки такого рода скорее осуществлялись в русле общекатолической, наднациональной религиозно-художественной риторики.

В каждом пейзаже, коль скоро он становится предметом человеческого сознания, чувствуются живая древность, живое Средневековье и живое новое время, которые соседствуют (гармонически или антагонистично), и слово «традиция», обычно употребляемое полумеханически, само по себе это соседство не объясняет. Поэтому каждый исследователь исторического пейзажа должен быть немного археологом и этнографом, немного религиоведом и поэтом, чтобы постичь ту магию, религию и искусство, которые взаимодействуют в каждом духовно освоенном клочке земли. Только в таком синтетическом постижении данный клочок и можно адекватным образом «пересказать». Иначе мы обречены на чистое землемерие или чистую мифологию, чего счастливо избежал рецензируемый сборник.

© 2008 г. *М.Н. Соколов*

М. KROPEJ. Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja. Celovec; Ljubljana; Dunaj, 2008. 364 s.

М. КРОПЕЙ. От Айда до Злоторога. Словенские мифологические персонажи

В исследованиях по славянской мифологии долгое время сохранялась тенденция проводить различие между персонажами высшего уровня (верховные божества) и образами так называемой низшей мифологии (демоны, духи, люди со сверхъестественными способностями). Такой подход в изучении двухуровневой системы верований связан с принципиально разным характером источников информации о предмете исследования. В связи с отсутствием у славян реально зафиксированных древних мифологических текстов, исследователям приходится использовать методы реконструкции, опираясь либо на уникальные книжно-письменные средневековые источники (частично и на археологические данные), либо на поздние, но зато массовые, фольклорно-этнографические свидетельства XIX–XX вв., отражающие устную народную традицию. Если первая группа источников уже почти полностью исчерпана и достаточно подробно прокомментирована учеными, то данные устной традиции, благодаря непрекращающейся экспедиционной работе, продолжают пополняться, открывая доступ ко все большему количеству вариантных форм поверий о персонажах «низшей» мифологии. Это обстоятельство объясняет тот огромный интерес ученых-мифологов к народной демонологии, который отмечается в славянских странах за последние 20–30 лет. Обобщающие труды в этой области народоведения – мифологические и демонологические исследования, словари, энциклопедии, сборники быличек и суеверных рассказов — появились в России, Белоруссии, на Украине, в Польше, Сербии, Болгарии, Македонии (см., например [1]). Практически все они посвящены изучению «низшей» мифологии.

В этом ряду только что опубликованное исследование М. Кропей по словенской мифологии занимает особое место. Автора интересуют не только образы народной демонологии, но и сохранившиеся в традиционной культуре отголоски архаических представлений о верховных божествах, героях-первопредках, о персонажах, участвующих в космогонических мифах. Рецензируемое издание – первая попытка обобщающего и систематизированного описания полного состава персонажей словенской мифологии. Реконструкция древнеславянских мифов, как об этом пишет М. Кропей, признается в наши дни трудноосуществимой и неблагоприятной задачей, поскольку мифологической науке пришлось сначала пройти этап романтической эйфории (первая половина XIX в.), когда ожидалось, что в фольклоре будет раскрыта полноценная система мифов, а затем – период разочарования и радикального критицизма. В результате сложилось устойчивое мнение, что в актуальных народных верованиях сохранились лишь образы демонологического уровня, тогда как сведения о «высших» божествах и первопредках полностью отсутствуют. Автор ставит перед собой именно такую непростую задачу показать, что многие мифологические персонажи позднефольклорной традиции восприняли функции древнеславянских божеств (Перуна, Велеса, Мокоши и др.) и могут рассматриваться как их заместители. Наряду с этим в поле зрения исследователя остаются и персонажи народной демонологии.

Структура книги подчинена стремлению представить по возможности полный набор мифологических образов, известных в словенской традиционной культуре. Первый раздел посвящен космогоническим мифам и божествам, участвовавшим в акте

творения мира и в первособытиях земного бытия. Второй называется «Между небом и землей»; в нем рассматриваются образы мифических животных (единорог, морской конь, василиск, летающие змеи, райские птицы и т.п.). Третий включает все многообразие образов «низшей» мифологии: духи природы, домашние духи-опекуны, великаны и гномы, духи – охранители кладов, мифические предсказательницы судьбы, души некрещеных детей, «ходячие» покойники и вампиры, образы персонифицированной смерти и болезней и т.п. В конце книги даны краткие сведения о ведьмах и колдунах. В качестве приложения опубликован составленный автором «Словарь мифологических персонажей», насчитывающий более 370 имен.

Источниками самого исследования и «Словаря» послужили: фольклорно-этнографические издания XIX в. (в том числе работы первых энтузиастов-собрателей фольклора – Я. Трдины, Д. Трстеняка, И. Паека и др.); труды по словенской мифологии и этнографии и сборники фольклорных текстов (Я. Келемины, З. Шмитека, В. Медерндорфера, Н. Курета, Н. Михайлова, М. Матичетова и др.); публикации в профильных журналах по народной культуре; материалы Архива Института словенского народоведения, Научно-исследовательского центра Словенской Академии наук и искусств.

Наиболее архаические мифологические сюжеты о творении земли из горсти песка, поднятого богом-творцом со дна океана, и о создании первого человека из капли пота божества известны в Словении по уникальным записям Яна Трдины (опубликованным в 1858 г.) и в дальнейшем не были подтверждены экспедиционной фольклорной практикой. Ряд ученых подвергает сомнению подлинность этих текстов (см., например, [2]). Столь же неоднозначно оценивается в науке словенский вариант мифа о всемирном потопе и человеке, нашедшем свое спасение на виноградной лозе, также опубликованный Я. Трдиной под названием «Повесть о Куренте». Признавая фольклорное происхождение этих текстов, автор добросовестно приводит и противоположные мнения ученых.

Значительное место в книге занимает вопрос о том, в какой степени и в каких формах отражается в народной культуре Словении так называемый основной славянский миф, т.е. реконструированный учеными на основе исторических свидетельств для периода балто-славянского единства сюжет о противостоянии бога-громовника (Перуна) и его антагониста, хтонического персонажа (Велеса) (см. [3]). Методическими установками в подобных разысканиях служат автору либо прямые упоминания имени божества, либо признаки сюжетного и персонажного сходства. Имя Перуна встречается в поздних словенских свидетельствах для обозначения грома (*perun bije*), обнаруженных в земле древних орудий труда (*perunski kamen*), ряда растений-оберегов от молнии (*perunovo perje*); в некоторых топонимических названиях. К числу наиболее показательных «перуновых» признаков автор монографии относит следующие характеристики: это солнечное божество, благорасположенное к людям, управляющее атмосферными явлениями (гром, молния), пребывающее в верхней части мирового пространства; в его атрибутике отмечается связь с огнем, золотом, весенним обновлением, плодородием; он сражается с хтоническим противником, чтобы вернуть себе или людям похищенные блага. Как прямые или косвенные аналоги Перуна предстают в рецензируемом труде такие персонажи, как «Трот», «Кресник», «весник», «ведогонь», «едогонь», «обильняк», «камбал», «Зеленый Юрий», а в зооморфном воплощении – Златорог, единорог и ряд других. Соответственно, к числу заместителей Велеса относятся хтонические вредоносные персонажи, связанные с потусторонним миром, холодом, тьмой, непогодой: это змееподобные мифические существа (*zmaj, drak, kača, kačja kralica, incesa, vož, pozof*); живущие в пещерах и похищающие скот великаны (*Vouvel, Babilon, ajd, hrust, oger*); мифические «песьеголовцы»; повелевающий лесными зверями «волчий пастырь»; участники так называемой дикой охоты (*divji lovec, divji jager, divja jaga, vraži lov, ponočni mož, šent*); некоторые персонажи нечистой силы (*bes, vrag, vampir*) и «знающие» люди — ведьмы, колдуны.

В качестве главной фигуры из числа заместителей Перуна предстает в книге *Kresnik* (*Krsnik*, *Krstnik*), известный в народных верованиях Словении и Хорватии персонаж, который сражается в воздухе (за урожай и процветание охраняемой им территории) с хтоническим противником, часто принимавшем вид змееподобного предводителя градовых туч. Во время этой битвы люди видят вспышки молний и слышат громовые удары. Автор книги склонен видеть в этом мотиве отголоски «основного мифа», тогда как, по нашему мнению, для такой интерпретации все же нет достаточных оснований. В контексте аналогичных славянских поверий образ «Кресника» включается в категорию людей-двоедушников, чья вторая душа во время сна вылетает в грозовые ночи и устремляется в небо, чтобы сразиться с демонами непогоды и защитить сельские угодья от градобития (такие люди со сверхъестественными способностями, умеющие отгонять тучи, называются у сербов *здухач*, *облачар*, *градобранитель*, *вједогоња*; у карпатских украинцев – *градівник*, *тучник*, *хмарник*, *планітник*; у поляков – *chmarnik*, *planetnik*). В наборе их основных характеристик нет, как мне кажется, ни признаков солнечного божества (это постоянно пребывающие в земном мире люди), ни изначальной принадлежности к верхней части мирового пространства (к небу они поднимаются потому, что вверху находится их противник), ни функции громовержца (гром и молния – это результат сражения двух противоборцев), ни связи с огнем, золотом, весенним обновлением. Единственным «перуновым» признаком служит мотив битвы персонажа с хтоническим противником ради спасения земных благ в интересах людей.

Определенные связи с древнеславянским культом Мокоши обнаруживаются, как считает автор, при рассмотрении некоторых женских образов словенской мифологии. Во-первых, это некая колдунья, похищавшая младенцев и именуемая в сборнике Я. Келемины *Mokoška*; во-вторых, образы персонифицированных дней недели (*sv. Petka*, *Nedelja*, *Sobota*, *Torka*); в-третьих, ряд персонажей с не вполне

ясным набором признаков (*Matoha*, *Deva*, *Zlata baba*, *Pehtra baba*), генезис которых, по мнению М. Кропей, восходит к древнейшему культу «великой матери-прародительницы».

Не думаю, что обоснованным было включать «русалку» в число персонажей словенской мифологии. Единственное упоминание этого имени, если я не ошибаюсь, встречается в тексте Д. Трстеняка (1859 г.), который кажется мне весьма сомнительным. В нем сообщается, что женские персонажи по имени *rusalki* летают по ночам на белых птицах в зеленые горы к своим поклонникам «беличам», которые стерегут в горах золото, остаются с ними всю ночь, а утром возвращаются в свое подводное царство на тех же белых птицах. Сообщение не подтверждается никакими аутентичными данными (ни в словенских, ни в общеславянских поверьях), да и само имя *русалка*, насколько мне известно, на территории Словении отсутствует. Большая осторожность проявлена автором в «Словаре мифологических персонажей», где статья «*Rusalka*» фигурирует лишь как отсылочная к статье «Морская дева».

В разделе о мифических животных среди других образов описывается чрезвычайно значимый для южнославянской мифологии комплекс разнохарактерных представлений о змеях – это и мифический летающий змей, дракон, атмосферный змеевидный дух, и змея как тотемное животное, воплощение души предка, и многочисленные лесные, водяные змеи, и домашняя змея, и змеевидный дух-обогадитель.

Третья часть книги посвящена персонажам, традиционно причисляемым к сфере народной демонологии. В ней представлены поверья о великанах и великаншах, которые в словенской традиции часто именуется как этнически «чужие»: *grki* ‘греки’, *ogri* ‘венгры’, *lahi* ‘влахи’, *rimске deklice* ‘римские девицы’. Сохраняются в словенских верованиях рассказы об одноглазом циклопе (сказочный сюжет АТ-1137). Значительную группу составляют персонажи, называемые «дикими» мужчинами и женщинами. Это многообразные духи дикой природы, населяющие

леса, луга, горы, полонины, водоемы, например *gorni mož, lesni mož, divja baba* и др. Много внимания в книге уделяется, конечно, и образу вилы, который у словенцев совмещает в себе признаки горных, водяных, лесных дев и, вместе с тем, – «мудрых» женщин, способных лечить людей, обучать их ремеслам, музыке, давать советы, когда сеять и жать, и т.п. Достаточно подробно также проанализирована категория персонажей, объединенных общим названием *škraty*. Имеются в виду духи-«хозяева» разных локусов – природных объектов, подземных рудников и шахт, домашних строений. Они выглядят как старички-гномы с длинной бородой и в красных колпачках (персонажи, известные в западноевропейской и западнославянской мифологии). Наконец, еще одна большая группа персонажей относится к категории «возвращающихся покойников» и душ умерших людей: это бесприютно блуждающие (в виде огоньков или призраков), общивающие наказание души грешников; летающие в виде птиц души некрещеных детей (*navje, mavje, morje*); вампиры, именуемые *vampiri, krvosei, povratnike, premrli, volkodlake*; души людей, умерших насильственной смертью, и др.

Весь раздел, посвященный «нижней» мифологии, представляется мне очень интересным, широкоохватным, надежным по документации, учитывающим географию бытования конкретных поверий. На основе этого описания можно уже сейчас сделать некоторые предварительные наблюдения о том, что в словенской мифологической системе любопытным образом сочетаются, с одной стороны, некие общеевропейские черты, а с другой – признаки, характерные для западноевропейской и западнославянской мифологии. К первой из названных традиций можно отнести образы полуконя-получеловека, вампира, волкулака, вилы, мифических предсказательниц судьбы (*sojenice, rojenice*), многообразные типы змей, души некрещеных младенцев, определяемые как *mavje, navje*, людей-двоедушников, управляющих тучами, и ряд других. А ко второй – такие мифологические образы, как мора, Пехтра баба, св. Люция (выступающая в роли персонажа с демонически-

ми свойствами); духи подземных сокровищ, мифические охранители рудников и шахт; подменыш, т.е. ребенок нечистой силы, подброшенный людям вместо их собственного младенца; многочисленные образы мертвецов, привидений, «безглавых» призраков, духов – участников так называемой дикой ночной охоты, «диких» лесных и горных «мужиков» и «баб»; колдуны и ведьмы, чернокнижники и др.

Несомненно, весьма востребованным в научной среде и полезным для дальнейших славистических исследований будет включенный в книгу «Словарь мифологических персонажей», весьма внушительный по составу. Его словник состоит из 377 слов; из них 250 – это отсылки (вариантные формы названий одних и тех же персонажей); из числа оставшихся 120 словарных статей примерно 25–30 посвящены образам, которые не являются типичными для словенской традиции (аргонавты, феникс, сильван, нимфа, сирена, кентавр, русалка, василиск, Ясон, Атила и др.; имена древнеславянских божеств: Мокошь, Перун, Велес, Сварог, Свентовит, Громовник). Но все же чуть более девяноста статей в удобной лаконичной форме представляют описание словенских мифологических персонажей, с учетом вариантов их региональных названий. Например, в статье «Ведьма» дается почти 20 терминов, зафиксированных в разных местных традициях (*coprnica, vešča, veša, vračnica, štriga, štrija, bajanca, klekarca, kvatrna baba, bosaruna, baba vida, švila-prerokvila, lamia, furia* и др.).

Таким образом, в рецензируемом труде предпринята попытка свести воедино «верхнюю» и «нижнюю» мифологию, чтобы воссоздать общую картину уцелевших в словенской традиции мифологических верований. Думаю, что книга М. Кропей будет представлять интерес не только для мифологов, фольклористов и этнографов, но и для лингвистов и славистов самого широкого профиля.

© 2009 г. Л.Н. Виноградова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зи-

- новьев. Новосибирск, 1987; *Власова М.Н.* Новая Абевега русских суеверий: Энциклопедический словарь. СПб., 1995; *Новичкова Т.А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995; *Черепанова О.А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996; *Міфы Бацькаўшчыны* / Сост. У.А. Васілевич. Мінск, 1994; *Нечиста сила у світогляді українців* / Сост. В.П. Фісун. Київ, 2000; *Хобзей Н.* Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002; *Baranowski B.* W kręgu upiorów i wilkołaków. Łódź, 1981; *L. Pelka.* Polska demonologia ludowa. Warszawa, 1987; *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005; *Зечевіћ С.* Митска бића српских предањаю Београд, 1981; *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1993; *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Кн. 1–2.
2. *Bolte J., Polivka G.* Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig, 1932. Т. 5. S. 101; *Matičev M.* O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu // Traditiones. 1985. № 14. S. 28.
 3. *Иванов Вяч. В., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. М., 1965; *Иванов Вяч. В., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.



КОНФЕРЕНЦИЯ «О.М. БОДЯНСКИЙ И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ (к 200-летию со дня рождения ученого)»

12 ноября 2008 г. исполнилось 200 лет со дня рождения выдающегося российского слависта Осипа Максимовича Бодянского, одного из основоположников университетского славяноведения в России. Конференция, посвященная его памяти, состоялась в Институте славяноведения РАН 11–12 ноября 2008 г. В ней приняло участия более 20 человек из России (Москва, Санкт-Петербург, Тверь, Йошкар-Ола), Украины (Киев, Ужгород) и Словении (Копер), преподаватели университетов, сотрудники академических институтов и библиотек.

С приветствием к участникам конференции обратились директор Института *К.В. Никифоров*, зав. научным центром «Россия и славянские народы в истории науки и общественной мысли» *М.А. Робинсон* и организатор конференции *М.Ю. Досталь*. Все они подчеркнули важность изучения истории отечественного славяноведения и особенно научного творчества его родоначальников, а также рассказали об успехах развития этой отрасли науки в Институте, в том числе о состоявшихся конференциях (например, посвященных 100-летию со дня смерти А.Н. Пыпина, 170-летию образования славистических кафедр в российских университетах и др.) и опубликованных на основе их материалов сборниках статей. Важным побудительным моментом к организации конференции послужило представление украинскими коллегами рукописи курса О.М. Бодянского «История сербов в XIX в.», отрывок из которой предполагается опубликовать в приложении к сборнику статей данного научного форума.

Доклады конференции были расположены по тематическим блокам. Первый блок, посвященный общим вопросам изучения творчества О.М. Бодянского, открыл доклад проф. МГУ *Л.П. Лаптевой* «О.М. Бодянский – один из родоначальников славяноведения в России». Автор подчеркнула, что хотя он родился в Полтавской губернии, был выпускником тамошней семинарии, по происхождению – малорос и в зрелом возрасте не порывал связей с земляками, но окончил и большую часть жизни действовал во славу Московского университета и многонациональной Российской империи, был носителем ее идеологии и потому должен считаться русским ученым украинского происхождения. Л.П. Лаптева новаторски сравнила невыразительную манеру чтения О.М. Бодянского, фундированную, однако, самостоятельным изучением источников, с блистательными популяризациями достижений немецкой историографии Т.Н. Грановского. Автор показала, что Бодянскому, в отличие от Грановского, тем не менее, удалось создать школу славистов (Е.П. Новиков, А.С. Клеванов, А.Ф. Гильфердинг, А.А. Майков, А.А. Кочубинский, А.А. Котляревский,

А.Л. Дювернуа, М.С. Дринов, П.А. Бессонов и др.), хотя сам он издал только два крупных славистических труда («О народной поэзии славянских племен» (1837) и «О времени происхождения славянских письмен» (1855)). Зато публикацией обширных документальных материалов в ЧОИДР возбудил общественный интерес к славяноведению. Прогрессу этой отрасли знания способствовали также и интенсивные научные контакты Бодянского со славянским научным миром. Его уникальная учебная Славянская библиотека многие десятилетия служила студентам Московского университета и привлекает внимание современных исследователей. Его деятельность отвечала уровню потребностей эпохи. В целом Бодянский, по мнению Лаптевой, был и остается создателем материальной базы отечественного славяноведения и одним из его основоположников.

В докладе *М.Ю. Досталь* (ИСл РАН) «О.М. Бодянский и первые университетские слависты: проблемы методологии романтизма» анализировались особенности методологии, на которой базировались труды первых университетских славистов (принципы развития, универсализма и народности).

Г.К. Венедиктов (ИСл РАН) и зав. кафедрой славянской филологии МГУ *В.П. Гудков* прочитали совместный доклад «О нереализованных замыслах О.М. Бодянского», в котором речь шла о подготовленном в 1857 г. учебнике славянских наречий в шести книгах, охватывающем все славянские языки, замысел которого в форме «Всеславянского учебника по народным песням» созрел у ученого, судя по письму к С. Вразу еще в 1843 г. К сожалению, этот план остался нереализованным, как и намерение перевести силами студентов знаменитый сербский словарь Вука Караджича (рукопись которого сохранилась) и издать его на русском языке. (Подобный сербско-русский (1870) и русско-сербский (1880) словарь издал впоследствии П.А. Лавровский).

П.Н. Рудяков (Киевский национальный ун-т) выступил с докладом «О.М. Бодянский – исследователь и популяризатор истории и культуры “иллирийских” славян», сообщив о трудах ученого по югославянской тематике, хранящихся в Отделе рукописных фондов и текстологии Института литературы им. Т.Г. Шевченко НАНУ (Киев). Среди материалов обнаружены план-проспект фундаментального исследования «Сербская литература», заметки «Письменность словенцев», «Письменность долматов, бошняков и славонцев», библиографический список книг «Словесность сербов греческого вероисповедания», перевод работы П.И. Шафарика «Обзор новейшей литературы иллирийских славян». Историческая сербистика представлена «Лекциями по истории Сербии, Черногории, Боснии» (до XV в.), «Историей сербов в XIX в.» и «Очерком истории Дубровника». Примечателен также идеографический сербохорватско-русско-немецкий словарь 1839 г. – первый лексикографический опыт ученого.

Второй блок докладов был посвящен проблемам взаимоотношений О.М. Бодянского с его российскими коллегами и учениками. В докладе проф. Тверского ГУ *И.Г. Воробьевой* «Первый биограф О.М. Бодянского (Н.А. Попов)» говорилось о первом опыте освещения и оценки научного творчества ученого. Богатая палитра взаимоотношений колоритной личности московского профессора с его учениками нашла отражение в докладах *О.Н. Хохловой* (ТвГУ) «О.М. Бодянский и А.А. Майков: к вопросу о взаимоотношениях», *Е.А. Макаровой* (ТвГУ) «Письма П.А. Лавровского и О.М. Бодянского: источниковедческий аспект», *Л.В. Юрченко* (ИНИОН РАН) «О.М. Бодянский и ученики: А.А. Кочубинский», *О.В. Саприкина* (РГГУ) в докладе «Теоретические воззрения О.М. Бодянского и В.И. Ламанского на славянство: общее и особенное» сделала удачную попытку сопоставления воззрений ученых разных поколений, в неодинаковой степени разделявших идеологию славянофильства на славянство и предмет славяноведения в контексте своей эпохи, проследив на их примере эволюцию данных представлений.

В третьем блоке докладов рассматривались связи О.М. Бодянского со славянскими учеными. *Л.Н. Алексакина* (ИСМО РАО) в докладе «Научная переписка О.М. Бодянского со славянским миром» подчеркнула значение эпистолярных источников для характеристики разносторонней деятельности ученого. Она выделила несколько этапов развития связей О.М. Бодянского с чешскими учеными, отличавшихся по составу адресатов,

интенсивности и тематике переписки: 1840-е годы, 1849–1857 гг. и 1858–1877 гг. Самым значительным из них автор определила первый этап, в котором он плодотворно сотрудничал с П.И. Шафариком и В. Ганкой. Результаты контактов имели важное общенаучное значение: вели к организации новых славистических кафедр, способствовали подготовке новых кадров славистов, формированию славистических библиотек, установлению связей между учеными сообществами и пр.

Профессор *Г.В. Рокина* (Марийский ГУ) в докладе «О.М. Бодянский и словаки» осветила связи ученого с Я. Колларом, Л. Штуром и другими деятелями словацкого национального движения и отметила его сочувственное отношение к кодификации словацкого литературного языка. Предметом доклада *С.А. Гануса* (Ужгородский ГУ) стало рассмотрение писем О.М. Бодянского и Д.И. Зубрицкого как источника изучения научной коммуникации славяноведов России и Украины.

12 ноября четвертый блок докладов был посвящен оценке научного творчества О.М. Бодянского в области изучения истории славянских народов, истории славянских языков и литератур. Его открыл доклад *Л.М. Аржаковой* (СПб ГУ) «О.М. Бодянский и польская проблематика», в котором впервые анализировались университетский курс ученого «Польская история» (преимущественно XVI в.) и его предполагаемая статья «Польское дело» (1863). Автор отметила антишляхетскую направленность польских работ Бодянского, его сочувствие бедственному положению крестьянства и твердое убеждение, что поляки «лишь с Россией и в России, могут жить, если только желают жить» и пр.

И.Д. Макарова-Томинец (Приморский ун-т в Копере) в своем докладе «Первые университетские слависты о словенских диалектах (О.М. Бодянский, И.И. Срезневский, позднее И.А. Бодуэн де Куртенэ)» представила сравнительный анализ вклада российских славистов в становление словенской диалектологии и лингвистической географии.

В докладе *Н.А. Бондаренко* (Ин-т русского языка им. А.С. Пушкина) «О.М. Бодянский и И.И. Срезневский об изучении фольклора Малороссии» было подчеркнуто, что первый период научной деятельности О.М. Бодянского и И.И. Срезневского явился важным шагом в разработке подходов к собиранию и изданию произведений народной словесности, основывающихся на принципах народности, научности и историзма.

В последнем блоке докладов освещались проблемы формирования уникальной славянской библиотеки О.М. Бодянского. *М.О. Мельниченко* (СПбГУ) подробно осветила в своем докладе на основе анализа переписки ученого «Первые шаги О.М. Бодянского по созданию Славянской библиотеки» и приоритеты ее комплектования.

Л.Ю. Аристова (НБ МГУ) в докладе «Фрагмент книжного собрания О.М. Бодянского в Российской гос. библиотеке» сообщила о своей работе по дальнейшему выявлению книг библиотеки ученого. Подробный каталог Славянской учебной библиотеки Бодянского, проданной для учебных нужд университету и хранящейся ныне в Научной библиотеке МГУ, автор издала в 2000 г. Л.Ю. Аристовой удалось выявить в РНБ вместе с коллегами 123 книги личной библиотеки О.М. Бодянского, проданной после его смерти в основном в розницу. Это книги преимущественно XIX в. по языкознанию, литературоведению, педагогике, истории, географии, религии, праву, принадлежали перу видных деятелей славянского возрождения. Предварительный каталог книг будет опубликован в сборнике статей конференции.

В докладе *Н.М. Пашаевой* (ГПИБ) «О славянской библиотеке О.М. Бодянского в ГПИБ» также говорилось о судьбе личной библиотеки ученого (около тысячи изданий), которую вдова, после неудачи договора с университетом, продала, в конце концов, книгопродавцу А.А. Астапову. Часть коллекции русских напечатанных гражданским шрифтом книг (в их числе и более 200 сербских) XVIII–XIX вв. приобрел библиофил П.В. Щапов. Она вместе со всем собранием коллекционера (24 тыс. карточек) по завещанию отошла Историческому музею, а некоторые книги попали в ГПИБ. Автор доклада ныне занята кропотливой работой по выявлению славянских книг этой коллекции с автографами О.М. Бодянского.

Завершил конференцию доклад *М.М. Фроловой* (ИСл РАН) «А.Д. Чертков, О.М. Бодянский и ОИДР», в котором автор на основе анализа достоверных фактов показала, что

с вынужденным (из-за раздутого «дела Флетчера») уходом Бодянского с поста секретаря ОИДР и редактора его «Чтений» славистическая тематика не ушла из поля зрения членов этого Общества и продолжала быть предметом рассмотрения на заседаниях ОИДР, находила отражение на страницах «Временника» благодаря усилиям историка и археолога А.Д. Черткова вплоть до возвращения О.М. Бодянского в ОИДР в 1857 г.

Итоги конференции подвела *М.Ю. Досталь*, дав в целом положительную оценку ее результатам и указав на перспективные направления изучения творческого наследия О.М. Бодянского. Это – анализ неопубликованных славистических трудов ученого, особенно его университетских курсов в контексте научных достижений эпохи, исследование не только западнославянских, но и южнославянских научных связей ученого, рассмотрение его личности и мировоззрения сопоставительно с другими деятелями российской и зарубежной науки и культуры, выявление новых фрагментов богатой славянской библио-теки ученого и пр. По итогам конференции будет издан сборник статей.

© 2009 г. *М.Ю. Досталь*

Славяноведение, № 6

КОНФЕРЕНЦИЯ «КОНЦЕПТ ЕДЫ В СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУРАХ»

2–4 декабря 2008 г. Отдел истории культуры Института славяноведения РАН провел конференцию «Концепт еды в славянских культурах», организованную в рамках проекта «Повседневные практики и их отражение в аксиологической системе славянских текстов», поддержанного Грантом РФФИ № 08-06-00246а (2008–2010 гг.) (руководитель – Н.В. Злыднева).

В центре внимания участников конференции находились содержание и особенности восприятия пищевого кода в славянской культуре. За три дня было заслушано 32 доклада, в конференции приняли участие сотрудники нескольких отделов Института славяноведения, а также коллеги из других институтов и научных центров (РГГУ, Института философии РАН, университетов Тамбова, Челябинска, Самары, Нижневартговска). В работе конференции приняли участие иностранные коллеги из университетов Шумена (Болгария), Загреба (Хорватия), Сегеда (Венгрия).

Во вступительном слове *Н.В. Злыднева* (ИнСлав) отметила, что задачей конференции является идентифицирование славянской общности, ее специфики и включенности в мировой культурный процесс через анализ одного из главных идентификаторов – еды, которая связывает культуру и природу, входит в состав основных семиотических противопоставлений как в архаической, так и в современной культуре, и сама по себе является «текстом».

Доклады конференции были сгруппированы в пять тематических блоков: «Концепт еды в лингвистическом и этнолингвистическом аспекте», «Еда и славянские древности», «Еда в народной культуре», «Еда как идентификатор», «Еда и застолье в XX веке». Такое построение конференции позволило ее участникам на обширном материале показать разные формы и особенности восприятия концепта еды в славянских культурах. В рамках тематики «Концепт еды в лингвистическом и этнолингвистическом аспекте» были заслушаны доклады *Е.Е. Левкиевской* (ИнСлав) «Пища повседневная и пища ритуальная: механизмы переключения аксиологических кодов», *А.В. Семеновой* (ИнСлав) «Обрядовая и повседневная пища в кашубской традиции», *Д.Н. Лоскутовой* (Тамбов) «Пищевой код в народной медицине южнорусского региона (этнолингвистический аспект)», *А.В. Гуры*

(ИнСлав) «Каша в славянском свадебном обряде», *И.А. Седаковой* (ИнСлав) «Грудное молоко как мифологема: этнолингвистические аспекты», *И.А. Морозова* (ИЭА РАН) «“КОГДА ЕСТЬ НЕЧЕГО...”»: Пища в экстремальных и кризисных ситуациях».

Е.Е. Левкиевская на материале славянской традиционной культуры рассмотрела повседневную пищу как ценностную систему в ее соотношении с не-повседневной (праздничной, ритуально маркированной) пищей. Докладчик проанализировала понятие пищи, пригодной для человека, как культурной категории и ее противопоставление «не-пище» (некодифицированной, некультурной, не включенной в сферу человеческого, хотя и биологически пригодной еде). Показаны механизмы превращения пищи как биологического объекта в пищу как объект человеческой культуры, а также надления одного и того же вида еды статусом повседневного блюда в одних случаях, а в других – статусом ритуально маркированной пищи.

А.В. Семенова обратилась к исследованию роли кулинарного кода в кашубской культуре: им пронизан не только весь годовой цикл, представленный в народном сознании как чередование будней и праздников с их своеобразной пищей, но и весь язык. Кулинарный код находит отражение во фразеологии: становясь семантическим центром фразеологических единиц и фольклорных микрожанров, наименования пищи сообщают последним определенные смысловые оттенки, связывая их семантику с одной из центральных сфер жизнедеятельности, расширяя сферу семантики наименований пищи до широчайшего спектра социальных, религиозных и бытовых смыслов.

Говоря о пищевом коде в народной медицине, *Д.Н. Лоскутова* осветила этнокультурные характеристики денотативного класса «пища», используемые в народной медицине, основываясь на аутентичном материале, собранном в южнорусской диалектной зоне, и на данных словарей. Продукты питания, вовлеченные в область народной медицины, составляют повседневный рацион (хлеб, молоко, молочные продукты, сало, каша, яйца, соль, гуша), но в то же время обладают культурной маркированностью.

В докладе *А.В. Гуры* каша исследуется в качестве важнейшего обрядового блюда на свадьбе. В Воскресенской летописи каша употребляется в значении ‘свадьба, свадебный пир’. В ритуальных действиях на свадьбе каша выступает «разлучницей»: как прощальное блюдо на девичнике символизирует расставание невесты с родительским домом, на свадебном пиру служит разгонным блюдом или сигнализирует об окончании свадьбы в целом. Подача каши на свадьбе приурочена к обряду брачной ночи молодых, вследствие чего она получает эротические коннотации, а цельная, не рассыпающаяся каша символизирует целомудрие невесты. Брачный мотив угощения кашей присутствует в девичьих гаданиях о замужестве.

Обрядность, связанная с первым и последним кормлением младенца, магические свойства грудного молока, топонимические легенды об источниках, фольклорный образ кормилицы – вот неполный перечень разнородных, но объединенных «молочной субстанцией» тем, которые анализируются в докладе *И.А. Седаковой*. Лексика «прихода» и «исчезновения» грудного молока, заговоры и народно-медицинские приемы по его «возвращению» позволяют уподобить молоко абстрактным понятиям – сну, крику, испугу, счастью/везенью и другим, которые, согласно поверьям, подчиняются законам «перемещения» в пространстве.

Пищевые предпочтения, формируемые у индивида социумом с детства и в ряде случаев являющиеся ярким половозрастным и этническим маркером, в экстремальных и кризисных ситуациях, как показано в докладе *И.А. Морозова*, могут существенно видоизменяться. Во время голода, эпидемий, военных действий в состав допустимых для употребления могут входить продукты, которые в обычных условиях исключаются из круга повседневных пищевых предпочтений. Заслуживает внимания тот факт, что в их числе могут оказаться «архаические» виды пищи, употребляющиеся в обычное время только в строго ограниченных случаях.

Второй тематический блок конференции был посвящен славянским древностям в связи с концептом еды. Доклад *М.С. Киселевой* (Институт философии) «“Обед” и “вече-

ря” – пища духовная» был посвящен связи двух циклов проповедей Симеона Полоцкого с развернутой барочной метафорой «вкушения пищи духовной». Концепт вкушения – традиционный для христианской символики. Связь мудрости – sapientia и вкуса – sapio, sapor есть способ перевода концепта вкушения в область духовных поисков и норм. Автор доклада приходит к выводу, что визуальные подробности в построении барочной метафоры трапезы Вечери душевной позволяют проповеднику сделать вопрос об обретении Рая доступным воображению человека.

Л.К. Гаврюшина (ИнСлав) проанализировала «Житие святого Саввы» в аспекте изучения соотношения пищи духовной и телесной. Для христианского сознания отношение к пище, «пищевое поведение», всегда являлось значимым, будучи способно выявлять преимущественную склонность человека к духовной жизни или, наоборот, привязанность к миру удовольствий и материальных благ. Так, мясная трапеза с приближенными по случаю отречения от престола его отца, сербского жупана Стефана-Симеона, – это своего рода «заговенье» и знак прощания с «миром» накануне вступления на иноческий путь. Особый взгляд автора «Жития» на природные явления и данную Богом пищу как средство исцеления отражен в рассказе о чудесах святителя.

Сюжетным функциям «пищевых» мотивов в русском эпосе посвятил доклад *Н.В. Петров* (РГУ). По наблюдениям автора, некоторые виды пищи (блин, коврига, колачики, пирожок и пр.) маркируют представителей «своего» и «чужого» миров. Номинации еды являются также определяющим маркером для коня эпического героя. В докладе отмечается, что некоторые виды питья (молоко, кисель) характерны только для определенной группы сюжетов. В докладе подробно рассматривается семантика проглатывания и поедания и делается вывод о ее устойчивой корреляции с былинными матримониальными и эротическими мотивами.

Обращаясь к материалам пугачевского бунта, *В.Я. Мауль* (Нижевартовск) повествует о феерическом пиришестве, устроенном бунтовщиками по поводу свадьбы своего предводителя – самозванного императора Пугачева/Петра III и его «высочайшей» избранницы Устиньи Петровны Кузнецовой, состоявшейся 1 февраля 1774 г. В таком культурном интерьере с особенной четкостью актуализируются архаичные архетипы коллективного бессознательного, последовательно акцентирующие различные аспекты традиционной народной культуры, в том числе связанные с составом и способом приема пищи.

М.В. Лескинен (ИнСлав) в докладе «Изобилие и обжорство в национальной культуре. Об интерпретации сарматских пиров» продемонстрировала возможности интерпретации изобилия и обжорства в польской сарматской культуре иностранными современниками, их трактовку в польской культуре XIX в. и в историографии XX в. на материале описаний польских пиров «сарматской эпохи». В глазах иностранцев и поляков, не принадлежавших к «старой шляхте», эти застоля осуждались за неоправданную роскошь, изобилие мясных блюд, алкогольные излишества и жестокие схватки. Однако М.В. Лескинен убедительно показала, что эти излишества были, во-первых, не исключительно польским явлением, а показателем определенного уровня социально-сословного развития, а во-вторых, для «сарматов» эти пиришества имели прежде всего не материальную, а символическую ценность, поскольку именно демонстрируемая власть, проявлявшаяся в щедрости, гостеприимстве, покровительстве нуждающимся, способствовала увеличению богатства и укреплению положения в обществе.

В докладе «Русская еда устами иностранцев. XV–XVIII вв.». *И.И Свирида* (ИнСлав) рассмотрела еду, которая, появляясь на страницах сочинений о России как практическая забота, постоянно привлекала внимание иностранцев и как знак чужого мира, соседство сакрального и мирского, природного и культурного начал, хотя эти аспекты не концептуализировались авторами. Оставленные ими описания служат в докладе рассмотрению того, как представления о еде, привезенные в Россию в качестве культурного багажа, соотносились с увиденным и попробованным здесь. В результате иностранные тексты раскрываются в особой функции – посредством описания чужой культуры свидетельствовать о своей, которая постоянно проглядывает во всех сочинениях.

Третий блок объединил шесть докладов, посвященных еде в народной культуре. *М.В. Загидуллина* (Челябинск) представила пищевой код как смысловой центр национальной культуры и рассмотрела его в аспекте проблемы глобализации. Докладчица указала на тот факт, что поглощение пищи есть процесс ежедневного воссоединения человека с миром природы, смешивания его с Землей (Г. Гачев, К. Леви-Строс). В условиях глобализации культуры пищевой код выступает гарантом неуничтожимости ключевых культурных особенностей этноса. Для отечественного пищевого кода автор выделяет кислое и черное как «русское вечно» и анализирует современную «пищевую ситуацию» на фоне общей истории пищевого кода.

Мотивы пищи и питья в пародийных церемониях при дворе Петра I представлены в докладе *Л.А. Трахтенберга* (МГУ). В пародийных ритуалах, проходивших в рамках так называемого Всешутейшего собора, объектом пародии, как правило, становятся церковные обряды; мотивы, связанные с пищей и, прежде всего, питьем, занимают место сакральных объектов и действий. Поскольку пародийные церемонии устраивались регулярно, названные мотивы в присвоенной им символической функции постоянно актуализировались в придворной культуре Петровской эпохи.

А.Б. Инполитова (Москва) посвятила свое выступление рукописному сборнику кулинарных рецептов начала XX в., обнаруженному автором в п. Верхнее Дуброво Белоярского р-на Свердловской обл. в конце 1990-х годов. Сборник принадлежит перу крестьянки с. Бобровское М.С. Морозовой (1888–1968). Содержание сборника гетерогенно: большая часть рецептов переписана из печатных кулинарных книг, остальные же записаны М.С. Морозовой со слов знакомых («бабушкины прянички», «пряники Татьяна Иван.», «торт Новоселовой», «Петина брага», «мамашины песочники» и др.). Изучение состава сборника позволяет поднять вопрос о характере и мере влияния культуры города на крестьянскую.

М.Д. Алексеевский (Москва) производит классификацию участников обрядовых поминальных застолий у крестьян Русского Севера. Во время похоронно-поминальных трапез четко разделяются живые и умершие, покойнику на поминках предоставляется почетное место за столом, часто ему первому наливают спиртные напитки, кладут его любимые блюда. Живые участники трапезы делятся на «родных» и «чужих». Родные умершего во время похорон находятся в особой опасности, так как именно их покойник в первую очередь может «забрать с собой», поэтому вместо хозяев организацией трапезы занимаются специально приглашенные «чужие».

Доклад *А.С. Васькиной* (РГГУ) посвящен анализу ареального распространения «пищевых» прозвищ в двух соседствующих районах Архангельской области – Каргопольском и Няндомском, выявлению способов формирования коллективных «пищевых» прозвищ и их трактовке, толкованию носителями традиции. Прозвищами наделяют друг друга жители соседних районов, сёл, деревень и т.д. При этом, большая доля коллективных прозвищ формируется традиционным сознанием на основе *названий продуктов*, якобы в больших количествах употребляемых (или когда-то употреблявшихся) в пищу жителями той или иной местности (*тестоеды, трескоеды, куконики, творожники*).

В.А. Комарова (РГГУ) в своем сообщении остановилась на приметах и запретах, связанных с хлебом на Русском Севере. Наиболее распространенными в наше время оказываются запреты и приметы, связанные с выпеканием, хранением, употреблением в пищу и утилизацией повседневного хлеба. Процесс хлебопечения имеет ярко выраженные эргические коннотации, а самому хлебу приписываются антропоморфные признаки (например, у хлебной буханки выделяют «голову», т.е. верхнюю корку).

Блок «Еда как идентификатор» представлен пятью выступлениями. В докладе *Н.М. Филатовой* (ИнСлав) показана роль пищевого кода в национальной самоидентификации и конструировании образа «чужого» на материале польской и русской мемуарной литературы и публицистики XIX–XX вв. Докладчица прослеживает, как различные пищевые привычки влияют на познание и оценочные характеристики чужой культуры, выявляют стереотипы мышления в отношении к тому, что и как едят и пьют представители со-

седнего народа (в частности, выявляется использование кода еды для конструирования характерного для польского сознания образа «русского варварства»).

Д. Чавдарова (Шумен) представила доклад о пище и идентичности в русском и болгарском литературном путешествии, отраженных в литературе XIX в. Анализ основывается на текстах разных жанров и приводит автора к выводам о близости в осмыслении своей трапезы как воплощения «широкой души», естественности в путевых записках русских и болгарских писателей (Достоевский, Алеко Константинов), специфическом для болгарского писателя дистанцировании от своей кухни в контексте идеи европейской культурной идентичности и разрыва с Востоком (Алеко Константинов); особом образе России (русской кухни) в путевых записках болгарских писателей (Иван Вазов и др.).

Я. Войводиц (Загреб) исходит из предпосылки, что во все времена в различных контекстах и культурах блюда из мяса считаются главнейшими по отношению к другим видам еды, а мясо воспринимается как «настоящая» еда. Учитывая значение мяса в культуре, в своем тексте автор показывает его значение в русской литературе XIX в. (мясной стол, обед, чай, подготовка, угощение), в частности на примере романа А.Н. Гончарова «Обломов».

А.Б. Кривенко (Москва) представила доклад о роли «пищевого кода» в самоидентификации и репрезентации А.С. Пушкина, показав, что игра со своим обликом как в жизни, так и в графике являлась для А.С. Пушкина одним из способов приспособиться, раствориться в той среде или ситуации, в которой в данный момент он пребывал. В частности, идентифицируя себя с лакомым блюдом, Пушкин репрезентировал себя как привлекательный объект для употребления. Так «пищевой код» служил поэту средством преобразования своей личности из «чужого» в «своего» для женщин и детей.

Тому, что едят помещики в «Мертвых душах» Н.В. Гоголя, посвятил свой доклад *А.Н. Ранчин* (МГУ). Присутствие еды в доме, угощение ею гостя, характер блюд (особенно значимы оппозиции «чистое» блюдо с сохранением исходного вкуса продукта – блюдо с измененным исходным вкусом продукта» и оппозиция «первое – второе блюдо»), описание обеда или отсутствие такового призваны охарактеризовать хозяев усадеб, причем еда выступает в функции знака, совмещающего в себе признаки метонимии и метафоры.

Девять докладов вошли в блок, объединенный темой застолья в XX в. Исследуя принципы изучения кода еды у славян в хронологическом аспекте, *Т.И. Чепелевская* (ИнСлав) обратилась к «изучению истории изучения», что позволяет вскрыть магистральные направления в исследовании определенной научной проблемы или темы на протяжении выделенного исторического периода, а также попытаться выявить новые подходы и принципы в их изучении. В докладе рассматриваются вопросы, связанные с актуальным состоянием словенской кухни, соотношением современных пищевых предпочтений словенцев с давними традициями.

«Алкоголь в России – всегда тема», и *Н.М. Куренная* (ИнСлав) анализирует ее на материале текстов советского времени. В докладе прослеживается смена парадигм советской литературы. Для литературы 1920-х годов характерен герой, употребляющий много спиртного, причем по этому признаку «свой» противопоставляются «чужим» – предателям и контрреволюционным элементам. В 1930–1940-е годы устанавливается новая литературная парадигма: целеустремленный герой, отдающий себя борьбе и труду, лишается национальных черт (в частности склонности к винопитию) и становится проводником коммунистической идеи. В 1960-е годы происходит возвращение к житейским проблемам обычного человека, и пьющего, и гулящего, символизирующее одновременно возврат традиционного реализма в литературу.

К. Сёке (Сегед) обратилась к анализу романа В. Сорокина «День опричника», показав, как с помощью симулякров еды автор производит жесткую деконструкцию через цепочку «еда – половой акт/ сексуальные перверзии – смерть – возрождение». Поскольку в романе игнорируется историзм любого толка, К. Сёке утверждает, что художественное пространство романа представляет собой мир симулякров, бесконечный круговорот циклически повторяющихся текстов, порождающих квазисюжеты, которые вкладываются один в другой, как куклы-матрешки, без возможности возврата в прошлое или прогнозов на будущее.

П.В. Королькова (ИнСлав) анализирует в своем докладе пищевые образы как способ реализации оппозиции «свой – чужой» в рассказах Момо Капора. Реальность и внутренний мир героев в его рассказах представлены в системе оппозиций. Важнейшей оппозицией становится пара «свой – чужой», которая реализуется в пищевых образах. Эти образы могут становиться символами утраты патриархального прошлого (баранина на вертеле, чечевичный суп, фасоль), национальная еда объединяет народ или братские народы (так, любовь к арбузу объединяет сербов и греков), она может быть символом мудрости, изобилия и достатка, обретая черты сакрального предмета (баранина), и даже атрибутом власти (кофе).

К описанию гастрономических и пищеварительных метафор в советской публицистике 1920-х годов обращается *К.О. Гусарова* (РГГУ). Описание культуры как «духовной пищи» широко распространено в советской публицистике тех лет. В докладе рассматривается использование оппозиций полезная/вредная пища применительно к явлениям культуры, а также противопоставляемые «гастрономические» стратегии рабочего и буржуа.

Доклад *Н.А. Фатеевой* (Москва) построен на материале «Словаря русского арго: материалы 1980–1990 гг.» В.С. Елистратова. Исследуются группы переносных значений слов, обозначающих пищевые продукты, в русском арго. Автор приходит к выводу о том, что акт принятия пищи и сами блюда – это особый язык коммуникации со своей знаковой системой. В докладе рассмотрены переносные значения слов, обозначающих пищевые продукты через телесный код, а также наименования денег, связанные с пищевыми продуктами.

Ю.Л. Троицкий (РГГУ), выступивший с докладом «Гастрономический код И. Бродского», считает, что гастрономическое поведение отдельного человека может стать предметом исследования скорее как маргинальный казус, имеющий смысл на фоне среднестатистической нормы. Иное дело – гастрономический код Поэта, работающего с языком и создающим новые семантические миры. Когда речь идет о коде еды, мы можем получить гастрономический портрет сложной семиотической природы, включающий в себя несколько линий – от физиологической до эстетической, и составляющий габитус автора.

Е.М. Жидкова (Самара) выступила с докладом «Культура питания и реформы эпохи Хрущева», в котором описывается реализация заявленной в 1920-х годах «революции быта». В докладе рассмотрена тема еды в официальном дискурсе кампаний (антирелигиозной, антиалкогольной, школьной реформы), в частности, нашедших отражение в советском агитационном плакате. Интересна дискуссия, развернувшаяся в связи с возвращением в школьную программу после 20-летнего отсутствия уроков труда, курса «Домоводство».

В докладе «Концепт изобилия и фигура анафоры в “тексте” еды 1920–1930-х годов» *Н.В. Злыднева* показала, что культура находилась в позиции дополнительного распределения по отношению к концепту недостатка. В плане риторики концепт изобилия проявляется в анафорическом решении мотива *рыбы* в живописи (натюрморты Ларионова, Петрова-Водкина, Штеренберга, Кончаловского и др.) и литературе (стихотворение Заболоцкого «Рыба»). Автор продемонстрировал, что анафора (в стихотворении «Рыба») позволила перекинуть мост к темпоральности визуального нарратива, который реализуется в соответствии с поэтикой примитива в виде повторения однородных форм. Мотив рыбы в живописи нарратива поставангарда является примером того, как семантика определяет синтактику формы.

Своеобразие концепта еды в славянских культурах, как следует из материалов конференции и оживленной дискуссии, заключается прежде всего в особой значимости этого эмоционально и аксиологически насыщенного концепта в фольклоре, языке, литературе, живописи. Еда, как это следует из представленных докладов, является особым экзистенциалом в славянской культуре, и хотя признаки идентификации суть признаки универсальные, из универсальных элементов складывается уникальная славянская общность, где еда образует особый субтекст культуры.



К ЮБИЛЕЮ ЕЖИ БАРТМИНЬСКОГО

В сентябре 2009 г. профессор Люблинского университета им. Марии Кюри-Склодовской Ежи Бартминьский отметил свой семидесятилетний юбилей и пятидесятилетие научной деятельности. Ежи Бартминьский – славист с мировым именем, один из ведущих современных представителей польской этнолингвистики, фольклористики, диалектологии и теории текста (текстологии), основатель люблинской этнолингвистической школы. Он окончил Люблинский университет в 1961 г., там же защитил обе докторские диссертации (1971 и 1978 гг.). В период научного формирования испытал непосредственное влияние видных польских ученых – историка языка, текстолога и специалиста по поэтике Марии Ренаты Майеновой, работавшей в Варшаве, и вроцлавского фольклориста Чеслава Хернаса. Сегодня Ежи Бартминьский – профессор Люблинского университета, сотрудник Института славистики Польской академии наук, член-корреспондент Краковской академии наук и искусств, председатель Этнолингвистической комиссии при Международном комитете славистов.

Бартминьский – автор свыше 500 научных публикаций, в том числе ряда книг: «О языке фольклора» (1973), «О стилистической деривации» (1977), «Фольклор – язык – поэтика» (1990), «Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике» (М., 2005, на рус. яз.), «Языковые основы картины мира» (2006; 2-е изд. 2007), «Стереотипы живут в языке. Этнолингвистические исследования» (2007).

Бартминьский – редактор или соредатор и соавтор большого числа коллективных трудов, посвященных проблемам лексикологии, семантики, стилистики, лексикографии, лингвистической аксиологии, фольклористики, связей языка и культуры и этнолингвистики в целом, в частности: «Понятие деривации в лингвистике» (1981), «Коннотация» (1988), «Устный текст» (1989; совместно с М. Абрамовичем), «О дефинициях и дефинировании» (1993; совместно с Р. Токарским), «Профилирование понятий» (1993), «Языковая картина мира» (1993), «Профилирование в языке и тексте» (1998; совместно с Р. Токарским), а также ряда томов из серии публикаций материалов инициированных им же конференций под общим названием «Язык и культура» и второго тома «Энциклопедии польской культуры XX века» (1993), посвященного языку. Он автор концепции и главный редактор (совместно с С. Небжеговской) этнолингвистического «Словаря народных стереотипов и символов» (Т. 1. Вып. 1. Люблин, 1996; вып. 2. Люблин, 1999). Под редакцией Бартминьского выходит люблинский ежегодник «Этнолингвистика» (т. 1–20, 1988–2009 гг.), под его руководством действует научный конваторий EUROJOS («Европейская языковая картина мира»).

Основная сфера научных интересов Бартминьского – этнолингвистика (антропологическая лингвистика). Это широкая область гуманитарного знания, изучающая связи языка и культуры, язык в культуре и культуру в языке. Центральным (но не единственным) предметом изучения для Бартминьского и его школы является польская народная культура, а основной задачей — реконструкция существующей в ее рамках традиционной, «наивной» картины мира и человека, зафиксированной языком, фольклором, обрядами. Важнейшая задача школы на сегодняшнем этапе – составление монументального этнолингвистического «Словаря народных стереотипов и символов», основанного на разработанных Бартминьским понятиях культурного стереотипа и когнитивной дефиниции слова, т.е. дефиниции, отражающей не только признаки обозначаемого объекта, необходимые и достаточные для его идентификации, но всю совокупность представлений, ассоциаций и коннотаций, связываемых со словом в коллективном сознании.

Когнитивная дефиниция используется Бартминьским и его коллегами и последователями при разработке еще одного проекта – «Польского аксиологического словаря». В течение последних десятилетий были изданы подготовительные материалы для словаря, в частности подробный проспект со списком статей, а также сборники «Названия ценностей. Лексико-семантические исследования» (1993), «Язык в кругу ценностей» (2003), целый ряд статей Бартминьского и его учеников, описывающих культурные и духовные ценности в польском языке и культуре.

© 2009 г. А.В. Юдин

Коллеги, друзья и многочисленные ученики проф. Ежи Бартминьского в дни его юбилея обращаются к нему со словами признательности и любви и с пожеланиями здоровья и многих лет плодотворного научного творчества. К этим поздравлениям и пожеланиям присоединяются и его московские коллеги и единомышленники, которые много лет сотрудничают с ним и учатся у него.

Славяноведение, № 6

К ЮБИЛЕЮ ТИБОРА-МИКЛОША ПОПОВИЧА

В мае 2008 г. исполнилось 70 лет со дня рождения венгерского русиниста Тибора-Миклоша Поповича. С именем этого замечательного ученого и человека в значительной степени связано возрождение изучения карпатских русинов в современной Венгрии. К сожалению, прошедшая юбилейная дата была замечена преимущественно русинской национальной общественностью, оставшись без должного внимания широких славистических кругов.

Т.-М. Попович родился 5 мая 1938 г. в с. Горинчево в Подкарпатской Руси в семье учителей – Тибора Поповича и Иоланы Касарды. Сам он не без гордости отзывается о собственном происхождении: «Я являюсь типичным продуктом этнического перемешивания в Карпато-Дунайском бассейне, поскольку имею венгерские, русинские, сербские, хорватские, итальянские национальные корни. А в религиозном аспекте у меня есть православные, греко-католические, католические корни».

Среднее образование юный Тибор-Миклош поочередно получал в Хусте, Великой Бигани Береговского района и, наконец, Берегове, где в 1955 г. он окончил школу № 2 с русским языком обучения. Параллельно с его детством в крае менялись режимы и границы. Родившись в Чехословакии, свои первые годы Т.-М. Попович провел в Венгрии, начав взрослеть уже в Советском Союзе.

В 1956 г. Т.-М. Попович – студент Географического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, по окончании которого в 1961 г. ему был вручен диплом специалиста по экономической географии. В 1965 г. Попович поступил в аспирантуру кафедры экономической географии зарубежных социалистических государств Географического факультета МГУ. После окончания аспирантуры им была защищена диссертационная работа на соискание ученой степени кандидата географических наук «Вопросы территориального развития пищевой промышленности Венгрии».

В 1969 г. Т.-М. Попович переехал на постоянное место жительства в Венгерскую Народную Республику, где в скором времени стал научным сотрудником Института экономики пищевой промышленности в Будапеште, а в 1974 г. адъюнктом кафедры общей экономической географии факультета естественных наук Будапештского университета им. Лоранда Этвеша, где проработал до 1991 г. Параллельно с основной деятельностью в свободное время Т.-М. Попович продолжал работать гидом для венгерских и русскоязычных групп. В 1991 г., после двухлетнего обучения по повышению квалификации, он получил диплом экономиста по туризму.

Став в 1991 г. научным сотрудником и преподавателем Академического центра по изучению Центральной и Восточной Европы при кафедре экономической истории Будапештского научного экономического университета, Попович смог уделять больше внимания собственно исторической науке. В частности, он читал такие дисциплины, как «Экономическая и общественная история государств Центральной и Восточной Европы в XIX–XX вв.» и «Национальные идеологии и на-

циональные движения в государствах Центральной и Восточной Европы в XIX–XX вв.». Также в 1991–1996 гг., вплоть до ухода на пенсию, он вел научные исследования, посвященные экономической и общественной истории республик бывших СССР и Югославии.

Начиная с 1992 г. Т.-М. Попович активно включился в русинское национальное движение, став научным экспертом Организации русинов в Венгрии. После принятия в 1993 г. Закона о национальных меньшинствах Венгрии, предусматривавшего создание нацменьшинствами собственных научных учреждений, именно Т.-М. Попович стал инициатором создания в Будапеште в 1996 г. и директором Русинского научно-исследовательского института.

Русинский научно-исследовательский институт начал работу по следующим направлениям: 1) история, этнография, демография социологии, политология, география, экономика; 2) язык, литература, педагогика; 3) народная архитектура; 4) народная музыка, художественное и прикладное искусство, культура. Принимая во внимание несистематическое финансирование и директор института, и его сотрудники нередко работали на общественных началах. В 2000 г. учреждение получило новое название – Русинский исследовательский институт в Венгрии. Показательно, что только за период с 1996 по 2007 г. институт, руководимый Т.-М. Поповичем, сумел провести 24 международных русинистические конференции. Также, начиная с 2000 г., по инициативе Т.-М. Поповича ежегодно устраиваются научные чтения памяти выдающегося венгерского историка русинского происхождения академика Антония Годинки (1864–1946). Количество же конференций, конгрессов, симпозиумов, в которых принял участие сам Т.-М. Попович, не поддается подсчетам.

Параллельно с научными занятиями он никогда не оставлял общественно-просветительскую деятельность. Так, в 1999 г., во многом благодаря усилиям Т.-М. Поповича в Венгрии была организована так называемая Русинская народная высшая школа – вечернее учебное заведение для ликвидации пробелов в образовании у венгерских русинов среднего и старшего поколений.

В 2002 г. Т.-М. Попович стал одним из основателей Русинского культурного объединения «Будитель». Кроме этого Т.-М. Попович длительное время являлся редактором журнала «Вседержавный Русинский Вісник». В 1999–2007 гг. он состоял членом попечительского совета Фонда национальных и этнических меньшинств Венгрии. В 1998–2002 гг. Т.-М. Попович возглавлял русинское районное самоуправление XII-го, а в 2002–2006 гг. – XI-го районов Будапешта. Одновременно в 1999–2007 гг. являлся главой научной, просветительской и медийной комиссии Столичного русинского национального самоуправления. В 1999–2000 гг. он также занимал пост заместителя главы Общегосударственного русинского национального самоуправления Венгрии.

За плечами ученого – шесть монографий, шесть разделов в коллективных работах и более чем сто журнальных публикаций, вышедших на венгерском, русинском, русском, украинском, польском, английском, немецком, эстонском языках.

Т.-М. Попович является членом Венгерского этнографического общества, Венгерского географического общества, Венгерского общества историков, Ассоциации русистов Венгрии, Общества венгерско-российской дружбы и ряда иных авторитетных организаций.

От имени российских коллег хотелось бы пожелать Т.-М. Поповичу стойкости духа, крепкого здоровья, долгих лет жизни и новых свершений на ниве русинистики.

© 2009 г. *М.Ю. Дронов*

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ,
ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 2009 году**

СТАТЬИ

| | |
|---|-----|
| Анисимова Д.Ю. Употребление словацких неопределенных местоимений в экспрессивно-оценочной функции. С. 68–80 | № 4 |
| Антонов В.А. «Герб Славян» в понимании датчан в XV–XVI веках. С. 17–23 | № 4 |
| Белова О.В. Черный цвет в картине мира славянских народов. С. 36–41 | № 6 |
| Боронникова Н., Овчинникова Е. Оценочная семантика неопределенного местоимения <i>eden</i> в македонском языке. С. 86–95 | № 5 |
| Борисенок Е.Ю. Общественно-политические преобразования на Западной Украине. 1939–1941 годы. С. 15–26 | № 3 |
| Бухарин Н.И. Российско-польские культурные связи в начале XXI века. С. 88–99..... | № 1 |
| Вагапова Н.М. Николай Осипович Массалитинов и болгарский театр XX века. С. 55–67..... | № 4 |
| Васильев В.Л. Из славянской топонимической архаики русского Северо-Запада («рифмованный сегмент» на <i>-комо</i>). С. 25–38 | № 2 |
| Васютин С.А., Пугачев А.Ю. Тюрко-болгары, Византия и славяне в конце VII–VIII веках: модель военно-политической адаптации кочевников в полупериферийной зоне земледельческой цивилизации. С. 3–16 | № 4 |
| Вилкул Т.Л. Известие «Повести временных лет» о Любечском снеме 1097 года: интерпретации и ошибочные чтения. С. 16–24 | № 2 |
| Виноградов В.Н. На пути к Адрианопольскому миру. С. 3–17 | № 5 |
| Воронкова И.Е. Партия конституционных демократов о целях и текущих задачах балканской политики Российской империи начала XX века. С. 18–28 | № 5 |
| Гура А.В. Об одном пространственном мотиве славянской свадьбы (ландшафтный код). С. 15–23..... | № 6 |
| Из словаря «Славянские древности». С. 42–56..... | № 6 |
| Кайчев Н. Политика Болгарии по отношению к обществам македонских беженцев (1944–1989). С. 39–50 | № 5 |
| Корзо М.А. О некоторых источниках катехизисов Симеона Полоцкого С. 24–39 | № 4 |
| Косик В.И. Русская культура в Словении XX века (русские имена в театре). С. 52–61 ... | № 1 |
| Костин А.А. Дипломатия США и борьба за власть в Югославии в 1945 году. С. 29–38 | № 5 |
| Макарова И.Ф. Османская матрица для освобожденной Болгарии. С. 39–53 | № 2 |
| Мальцев Л.А. «Дневнику» Витольда Гомбровича: реформа жанра. С. 69–77 | № 5 |
| Марков Г. Возникновение независимого Царства Болгария в ходе балканского кризиса 1908–1909 годов. С. 3–14 | № 3 |
| Михалев О.Ю. Вопрос о вступлении в НАТО в польском политическом дискурсе (1989–1993 годы). С. 51–58 | № 5 |
| Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Спекторский в эмиграции (1920–1951). С. 14–24..... | № 1 |
| Молошная Т.Н. Транспозиция грамматических форм императива в современном русском и других славянских языках. С. 81–90 | № 4 |
| Навратилова А. Ритуальные функции наготы в чешской обрядовой культуре. С. 24–35..... | № 6 |
| Орехов А.М. Польское направление международной политики СССР в 1956 году. С. 27–42..... | № 3 |
| Петрушева Л.И. Русская эмигрантская школа в Европе. С. 25–39 | № 1 |
| Рашковский Б.Е. Книга Иосиппон как источник по истории славян и некоторых других народов Восточной Европы в исследованиях 1940–1990-х годов. С. 3–15 | № 2 |
| Рожкова Е.Ю. Словацкая и венгерская драма XIX века в аспекте словацко-венгерских литературных отношений. С. 43–53 | № 3 |
| Селиверстов С.В. Н.С. Трубецкой в евразийском дискурсе: начало 1930-х годов. С. 40–54..... | № 4 |
| Содоль В.А. Монастыри Молдавской ССР в 1945–1948 годах: экономическая деятельность. С. 59–68 | № 5 |

| | |
|---|-----|
| Сорокина А.Ю. К проблеме славяно-еврейских языковых контактов в славистике и иудаике. С. 78–85 | № 5 |
| Софронова Л.А. Мифопоэтика раннего Гоголя. С. 3–14..... | № 6 |
| Стыкалин А.С. К вопросу о российской белой эмиграции в межвоенной Венгрии и отношении к ней хортистской политической элиты. С. 40–51 | № 1 |
| Урядова А.В. Голод 1921 года и русская эмиграция в славянских странах. С. 3–13 | № 1 |
| Яжборовская И.С. Современная Центрально-Восточная и Юго-Восточная Европа: проблемы социального положения и социальной политики. С. 73–87 | № 1 |
| Яковкина Е.В. Польский национальный вопрос в контексте модернизационных процессов (на примере истории польских земель последней трети XIX – начала XX века). С. 62–72 | № 1 |

СООБЩЕНИЯ

| | |
|---|-----|
| Гусев Ю.П. Янош Арань и «Шинель» Гоголя. С. 76–79 | № 6 |
| Кочегаров К.А. «Не замай, король шведский пропадет и загинет...» К вопросу о судьбе канцеляриста Якова Гречаного, бежавшего из ставки И.С. Мазепы в день Полтавской битвы. С. 57–63 | № 6 |
| Макарцев М.М. Категория эвиденциальности в балканских языках: современный взгляд на проблему. С. 74–90 | № 2 |
| Матвеев О.В. Поляки в укреплениях Черноморской береговой линии в 30–50-е годы XIX века. С. 64–75 | № 6 |
| Носкова А.Ф. К истории Варшавского восстания 1944 года. С. 54–63 | № 3 |
| Подборская А.Л. Трудное возвращение на родину: судьбы польских граждан в Красноярском крае (1940–1946 годы). С. 64–75..... | № 3 |
| Росов В.А. Писатель Г.Д. Гребенщикова в Константинополе. С. 91–101 | № 4 |
| Рыжов И.В. Косовский кризис и некоторые особенности политики государства Израиль в Юго-Восточной Европе. С.100–104 | № 1 |
| Ченцова В.Г. Известие о деснице св. Николая Мирликийского в грамоте братии Никольского монастыря Грилицы 1648 года. С. 54–67 | № 2 |
| Чеснокова Н.П. Грамота из монастыря Анастасии Фармаколитрии близ Фессалоники в рукописном собрании ГИМ: проблема атрибуции и датировки. С. 68–73 | № 2 |
| Шницер И.Е. Неудавшаяся попытка поставить словацкий вопрос на Парижской мирной конференции 1919 года. С. 96–103 | № 5 |

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

| | |
|---|-----|
| Боярченко В.В. «Секретарь антикварского сословия»: О.М. Бодянский в обществе истории и древностей российских. К 200-летию со дня рождения ученого-слависта. С. 91–102 | № 2 |
| Досталь М.Ю. Славистическое литературоведение и идеологические кампании конца 1940-х годов. С. 104–116 | № 5 |
| Иванов Вяч.Вс. Четверть века в Институте славяноведения. С. 102–116 | № 4 |

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

| | |
|--|-----|
| Аникеев А.С. Власть–общество–реформы. Центральная и Юго-Восточная Европа. Вторая половина XX века. С. 76–78 | № 3 |
| Баянова А.А. D. Hodrova. Citlivé město. (Eseje z mytopoetiky). С. 90–93 | № 3 |
| Белов М.В. Русские о Сербии и сербах. Т. 1: Письма, статьи, мемуары. С. 107–111 | № 1 |
| Березович Е.Л. И.А. Седакова. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. Родинный текст. С. 116–121 | № 1 |
| Бучанов И.И. А.С. Левченко. Последний бой чешского льва. Политическая борьба в Чехии в первой четверти XVII века. С. 109–111 | № 2 |
| Величко О. Н.Н. Станков. Дипломатические отношения Веймарской республики и Чехословакии. 1918–1924. С. 120–121 | № 5 |
| Виноградова Л.Н. М. Кропеч. Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja С. 91–95 | № 6 |
| Вольнова А.Ю. Н.В. Шведова. Философские мотивы в словацкой поэзии (конец XIX – первая половина XX века). С. 102–105 | № 3 |

| | |
|--|-----|
| Галкина Е.С. А.В. Репников. Консервативные концепции переустройства России. С. 93–96 | № 3 |
| Задорожник Э.Г. Charta 77: Dokumenty 1977–1989. С. 82–87 | № 3 |
| Замятин Д.Н. Ландшафты культуры. Славянский мир. С. 126–129 | № 4 |
| Ильина Г.Я. Н.М. Вагапова. Русская театральная эмиграция в Центральной Европе и на Балканах. С. 122–125 | № 4 |
| Косик В.И. Т. Puškadija-Ribkin. Emigranti iz Rusije u znanstvenom i kulturnom životu Zagreba. С. 121–122 | № 4 |
| Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Российские и славянские исследования: научный сборник. С. 105–107 | № 1 |
| Лаптева Л.П. В.П. Бузескул. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. С. 80–88 | № 6 |
| Лескинен М.В. В.А. Хорев. Польша и поляки глазами русских литераторов. Имагологические очерки. С. 111–116 | № 1 |
| Мананчикова Н.П. А.Н. Горяинов. В России и эмиграции: очерки о славяноведении и славистах первой половины XX века. С. 117–120 | № 4 |
| Мурашко Г.П. J. Pešek a kol. Kapitolami najnovších slovenských dejín. K 70 narodeninám Michala Barnovského. С. 79–82 | № 3 |
| Огринц К. Н. Jazbec. Nemske izposojenke pri Trubarju na primeru besedila Ena dolga predgovor. С. 129–133 | № 4 |
| Проскурнина М. А.Г. Шешкен. Македонская литература XX века: Генезис. Этапы развития. Национальное своеобразие. С. 99–102 | № 3 |
| Соколов М.Н. Ландшафты культуры. Славянский мир. С. 88–91 | № 6 |
| Стыкалин А.С. О.В. Хаванова. Заслуги отцов и таланты сыновей. Венгерские дворяне в учебных заведениях монархии Габсбургов. 1746–1784. С. 107–109 | № 2 |
| Стыкалин А.С. А.И. Пушкаш. Цивилизация или варварство: Закарпатье. 1918–1945. С. 87–89 | № 3 |
| Хорошкевич А.Л. Памяць стагоддзя на карце Айчыны. Зборнік навуковых прац у гонар 70-годдзя Міхаіла Фёдаравіча Спірыдонава. С. 103–107 | № 2 |
| Шведова Н.В. A. Zelenková. Slovenská prozódia a verzifikácia v rukopise Štefana Krčméryho (1935). С. 112–113 | № 2 |
| Ямбаев М.Л. Алманах на българските национални движения след 1878 г. С. 96–99 | № 3 |
| Ямбаев М.Л. Македонското прашање во советската надворешна политика (1922–1940). Документи. Едиција документи за Македонија. С. 117–119 | № 5 |

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

| | |
|---|-----|
| Волобуев В.В. Международная конференция «Революционная Россия 1917 г и польский вопрос. Новые источники, новые взгляды». С. 106–107 | № 3 |
| Досталь М.Ю. Международная конференция «Русская эмигрантская культура и гуманитарные науки в межвоенной Чехословакии: линии профессионального сотрудничества». С. 134–136 | № 4 |
| Досталь М.Ю. Конференция «О.М. Бодянский и проблемы истории славяноведения (К 200-летию со дня рождения ученого)». С. 96–99 | № 6 |
| Дронов М.Ю. Историко-культурологический семинар «Подкарпатские русины и Россия». С. 126–127 | № 2 |
| Королькова П.В. Конференция «Ценностные категории славянской культуры: категория времени». С. 120–125 | № 2 |
| Лобачева Ю.В. Научная конференция «Опыт трансформации политических систем и общественных институтов в Центральной и Восточной Европе в XX веке». С. 124–125 | № 1 |
| Носов Б.В. Международная научная конференция «Россия, Польша, Германия: история и современность европейского единства в идеологии, политике и культуре». С. 116–119 | № 2 |
| Проскурнина М.Б. Россия и русская литература в современном духовном контексте стран Центральной и Юго-Восточной Европы. Материалы «круглого стола». С. 108–112 | № 3 |
| Семенова А.В. Конференция «Концепт еды в славянских культурах». С. 99–104 | № 6 |
| Серапионова Е.П. Конференция «Карел Крамарж». С. 122–124 | № 1 |

| | |
|---|-----|
| Созина Ю.А. 6-й Международный компаративистский коллоквиум «Автор: кто или что пишет литературу?». С. 119–122 | № 3 |
| Чеснокова Н.П. Международная научная конференция по палеографии и кодикологии в Москве. С. 114–115 | № 2 |
| Шведова Н.В. Славистика в зарубежных славянских странах: современное состояние. Материалы «круглого стола». С.112–119 | № 3 |

ЮБИЛЕИ

| | |
|--|-----|
| Демина Е.И., Ермакова М.И., Калнынь Л.Э. К юбилею Татьяны Вениаминовны Поповой. С. 122–123 | № 5 |
| Дронов М.Ю. К юбилею Тибора-Миклоша Поповича. С. 106–107 | № 6 |
| Серапионова Е.П. К 90-летию Ивана Ивановича Костюшко. С. 137–138 | № 4 |
| Стыкалин А.С. К 70-летию Владислава Якимовича Гросула. С. 138–140 | № 4 |
| Тыртова Г.П. К юбилею Владимира Павловича Гудкова. С. 124–125 | № 5 |
| Юдин А.В. К юбилею Ежи Бартминьского. С. 105–106 | № 6 |
| К юбилею Юрия Павловича Гусева. С.123–124 | № 3 |
| К юбилею Михаила Андреевича Робинсона. С. 124 | № 3 |

НЕКРОЛОГИ

| | |
|--|-----|
| Лаптева Л.П. Памяти Мерчина Фёлькиеля (1934–2007). С.141–142 | № 4 |
| Стыкалин А.С. Памяти Момчило Богдановича Ешича (1921–2007). С. 126–127 | № 1 |
| Чуркина И.В., Кирилина Л.А. Памяти профессора Марьяна Бритовшека (1923–2008). С. 141 | № 4 |
| Чуркина И.В., Кирилина Л.А. Академик Василий Мелик (1921–2009). С. 126 | № 5 |
| Памяти Андрея Ивановича Пушкаша (1923–2008). С. 125–126 | № 3 |

CONTENTS

ARTICLES

| | |
|---|----|
| <i>Sofronova L.A.</i> (Moscow). Mytho-Poetics in Early Gogol's Work | 3 |
| <i>Gura A.V.</i> (Moscow). A Space Motive in Slavic Wedding (a Landscape Code) | 15 |
| <i>Navratilova A.</i> (Brno). Ritual Functions of Nakedness in Czech Rite Culture | 24 |
| <i>Belova O.V.</i> (Moscow). Black Color in the World Image of Slavic Peoples | 36 |
| From the Dictionary «Slavic Antiquites» | |

COMMUNICATIONS

| | |
|--|----|
| <i>Kochegarov K.A.</i> (Moscow) On the Fate of the Clerk Yakov Grechany Who Fled from I.S. Mazepa's Headquarters During the Battle of Poltava | 57 |
| <i>Matveyev O.V.</i> (Krasnodar). Polish Men in Black Sea Coastal Fortification in 1830–1850-s | 64 |
| <i>Gusev Yu.P.</i> (Moscow) Janosz Aran and «The Overcoat» by Gogol | 76 |

REVIEWS

| | |
|---|----|
| <i>Lapteva L.P.</i> В.П. Бузескул. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века..... | 80 |
| <i>Sokolov M.N.</i> Ландшафты культуры. Славянский мир..... | 88 |
| <i>Vinogradova L.N.</i> M. Kropej. Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja | 91 |

SCHOLARLY LIFE

| | |
|--|----|
| <i>Dostal M.Yu.</i> O.M. Bodyansky and the Problems of Slavic Studies History (Towards the 200s Bodyansky's Anniversary)..... | 96 |
| <i>Semyonova A.V.</i> Conference «A Concept of Meal in Slavic Cultures» | 99 |

ANNIVERSARIES

| | |
|---|-----|
| <i>Yudin A.V.</i> Towards the Anniversary of Jerzy Bartminski..... | 105 |
| <i>Dronov M.Yu.</i> Towards the Anniversary of Jerzy Tibor-Miklosz Popovich | 106 |
| Index of Articles and Materials Published in the Magazine in 2009 | 108 |

Сдано в набор 27.05.2009 Подписано в печать 17.09.2009 Формат бумаги 70 × 100^{1/16}
Цифровая печать. Усл. печ.л. 9,1 Усл.кр.-отг. 3,8 тыс. Уч. изд.л. 10,5 Бум.л. 3,5
Тираж 403 экз. Зак. 704

Учредители: Российская академия наук, Институт славяноведения РАН

Издатель: Академиздатцентр «Наука», 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119991, Москва, Ленинский проспект, 32а. Телефон 938-01-20
E-mail: zhurslav@mail.ru
Отпечатано в ППП «Типография «Наука»», 121099, Москва, Шубинский пер., 6

Индекс 70891

Славяноведение, 2009, № 6

ISSN 0132-1366